77565

CHRISTOPH MEINERS
ALS
RELIGIONSHISTORIKER.

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
EINER
HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER
UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN

VORGELEGT
VON

HERBERT WENZEL
AUS FRANKFURT AN DER ODER.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

1917.
DRUCK VON PAUL BEHOLTZ
FRANKFURT AN DER ODER.

Diss.
Tübingen
1917.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. v. Garbe

21. Juni 1917.

Meinen Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41553607_0017

Einleitung.

Die Zeit der Aufklärung, die in religiöser und philosophischer Beziehung ihre Spuren tief in die deutsche Geistesgeschichte eingegraben hat, ist durch eine literarische Hochflut gekennzeichnet. Aber nur wenigen Schriften dieser Periode ist es gelungen, die Namen ihrer Schöpfer lebendig zu erhalten. Neben den führenden Geistern wie Leibniz, Wolff, Lessing und Reimarus steht ein Heer von Sternen zweiter und dritter Grösse, die heute nur noch in Handbüchern ein namenloses Dasein fristen, und deren Massenproduktionen unbeachtet in den Bibliotheken stehen. Zu diesen Halbvergessenen gehört auch Christoph Meiners, ein Mann von enormer geistiger Elastizität und unermüdlicher Schaffenskraft, der in seiner Zeit einen bedeutenden Ruf genoss. Auch von ihm lebt in den Philosophiegeschichten nur der Name fort, mit der kurzen Notiz, dass er zu den Anti-Kantianern gehörte. Ob er als Philosoph dieses Schweigen verdient, haben wir hier nicht festzustellen. Unsere Untersuchung gilt seinen Leistungen auf dem Gebiet der Religionsgeschichte, und es wird sich zeigen, dass er hier eine „Rettung" verdient.

Das biographische Material, das wir über ihn besitzen, ist äusserst gering. In der Hauptsache sind wir auf den Nekrolog von seinem Kollegen C. G. Heyne,

dem bekannten Göttinger Gelehrten, angewiesen.[1]) Wertvoll ist ferner: Pütter, Versuch einer akademischen Gelehrtengeschichte von der Georg-Augustus-Universität zu Göttingen,[2]) mit einem umfangreichen Verzeichnis seiner Schriften. Die einzige neuere Darstellung hat Prantl gegeben in der „Allgem. deutschen Biographie", doch wird Meiners darin nur als Philosoph gewürdigt.[3])

Geboren wurde Meiners am 31. Juli 1747 zu Warstade bei Otterndorf im Lande Hadeln, als Sohn eines Postmeisters. Seinen ersten Unterricht erhielt er in Otterndorf; später besuchte er das Gymnasium in Bremen, wo sich bereits sein selbständiger Geist regte. Der scholastische Lehrbetrieb behagte ihm dort so wenig, dass er es vorzog, als Autodidakt seine Studien zu treiben. An Muret bildete er seinen Stil, und in der deutschen Literatur schätzte er besonders Rabener, dessen Lektüre für ihn sehr fruchtbar war, wie er selbst gesteht. Durch ihn wurde sein Urteil gefestigt, sodass ihm das Studium materialistischer Philosophen, vor allem Lamettries, keinen Schaden brachte. Von tiefgreifendem Einfluss auf seine Entwickelung waren jedoch Rousseau's „Heloise" und „Emile". Heyne berichtet, dass für Meiners damit ein „novum philosophandi genus", ein „novum literarum tractandarum stadium" begonnen habe.

1767 bezog er die Universität Göttingen, der er bis 1770 angehörte. Den philosophischen Lehrstuhl hatte damals der Wolffianer Weber inne, doch war diese Richtung bereits im Niedergang, und Meiners konnte der Logik Webers keinen Geschmack ab-

---

[1]) Heyne, „Memoria Christophori Meiners 1810" in den „Comment. societ. reg. Gotting. ad ann. 1808—11".

[2]) Teil II., Göttingen 1765, Seite 176 ff. und Seite 398, Teil III. fortgesetzt von Saalfeld, Hannover 1820, Seite 105 ff.

[3]) Allgem. deutsche Biogr. Leipz. 1885, Bd. 21, p. 224—26.

gewinnen. Ausserdem hörte er Mathematik bei Kaestner, um zu sehen, ob diese Wissenschaft die geistigen Fähigkeiten schärfe und trieb eine ausgedehnte Privatlektüre, wozu ihm die Göttinger Bibliothek reiche Gelegenheit bot. Mit der Bearbeitung der von der Berliner Akademie für das Jahr 1769 gestellten Aufgabe verdiente sich Meiners die Sporen. Die zu behandelnde Frage: „num animi propensiones a natura inditae evelli, aut quibus modis eae, si pravae sint, possint emendari, aut si bonae roborari", interessierte den Schüler Rousseaus und führte ihn auf dessen Ideen zurück. Diese Arbeit gab den Anlass zu seiner Bekanntschaft mit Professor Feder, die zu einer lebenslänglichen Freundschaft führte, trotz der verschiedenen Geistesrichtungen beider Männer. Sie gaben später gemeinschaftlich die „Philosophische Bibliothek" [1]) heraus. Eine gleiche Freundschaft verband ihn mit dem Historiker Spittler, einem hervorragenden Gelehrten.

1770 kehrte Meiners in die Heimat zurück und beendigte hier sein Werk: „Revision der Philosophie", das ihn wegen der darin enthaltenen Urteile über neuere Philosophen bekannt machte. Nicht lange danach bekam er einen Ruf nach Erfurt und Halle, zog aber eine Professur in Göttingen vor, die er 1772 antrat, vorläufig als Extraordinarius. 1775 bekam er ein Ordinariat für Philosophie, und ein Jahr später wurde er Mitglied der Sozietät der Wissenschaften. Von seinen äusseren Lebensumständen ist nur noch wenig zu berichten. Er vermählte sich mit der Tochter des Professors Achenwall und lebte mit ihr in glücklicher Ehe, die jedoch kinderlos blieb. An Anerkennungen hat es ihm nicht gefehlt. So wurde ihm 1788 der Titel eines Grossbritannischen und Braunschweigischen

[1]) 4 Bände Göttingen 1788—91.

Hofrats verliehen, und von Alexander I. erhielt er den ehrenvollen Auftrag, das russische Universitätswesen zu organisieren. Ein hohes Alter war seinem arbeitsreichen Leben nicht beschieden. Er starb zu Göttingen am 1. Mai 1810.

Als akademischer Lehrer entfaltete Meiners eine reiche Wirksamkeit, wobei uns die kurze Bemerkung Pütters [1]) interessiert, dass er im Sommer um 9 Uhr die Geschichte der Religionen vorzutragen pflegte. Diese Lehrtätigkeit wurde nur durch mehrere Studienreisen unterbrochen, die zur Bereicherung seiner Kenntnisse wesentlich beitrugen. Besonders eine Reise in die Schweiz, die er im Jahre 1782 unternahm, war von nachhaltigem Einfluss. Mit ihr beginnt eine neue schriftstellerische Epoche für Meiners, indem er sich jetzt der Anthropologie und den Legenden und Volkserzählungen zuwendet. Sein Arbeitsfeld war unbegrenzt. Neben der Philosophie mit ihren Hilfsdisziplinen, wie Ethik, Aesthetik und Psychologie, trieb er historische, kulturgeschichtliche, politische und vor allem religionsgeschichtliche Studien, die von umfassender Gelehrsamkeit zeugen. Heyne rühmt von ihm, dass er durch seine Kenntnisse und seine bewunderungswürdige Gelehrsamkeit unter den Gelehrten seiner Zeit hervorragte. Und das „Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle“ [2]) weist auf seine grosse Belesenheit hin: „remplissant ses écrits de citations, qui en font aujourd'hui le principal mérite et qui attestent son étonnante érudition.“

Für seinen philosophischen Standpunkt spricht die antikantische Haltung, die besonders durch die Herausgabe der „Philosophischen Bibliothek“ (siehe

---

[1]) In dem oben genannten Werk.

[2]) par M. Pierre Larousse, Paris 1873, Band 10.

oben) zum Ausdruck kam und die Forderung, dass alle Philosophie auf Psychologie gegründet sein müsse.[1]) Mit seinen religionsgeschichtlichen Arbeiten scheint Meiners bei seinen Zeitgenossen wenig Verständnis gefunden zu haben; jedenfalls herrscht darüber allgemeines Schweigen. Der Grund ist darin zu suchen, dass er auf diesem Gebiet seiner Zeit weit vorausgeeilt ist.

Kurze Notizen über Meiners finden sich in folgenden Enzyklopädien:

Das gelehrte Teutschland von G. Chr. Hamberger, fortgesetzt von J. G. Meusel, 5. Band, Lemgo 1797, S. 133—145.

Chr. Gottl. Jöchers Allgem. Gelehrtenlexikon, fortgesetzt von H. W. Rotermund, 4. Band, Bremen 1813.[2])

Chr. Gottlob Kayser, Vollständiges Bücherlexikon, 4. Teil, Leipzig 1834.

La Grande Encyclopédie, Band 23.[3])

Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle par Pierre Larousse, Paris 1873, Band X.

Ein Bild von Meiners befindet sich im 81. Band der „Allgemeinen deutschen Bibliothek".[4])

---

1) „Er stand jenen Halbwolffianern nahe, welche mit Lockes Empirismus einverstanden waren und der durch Kant begonnenen Bewegung kein Verständnis entgegenbrachten." (Prantl.)

2) „Einer der ältesten und tätigsten Lehrer auf der Universität zu Göttingen, der durch seine ausserordentliche literarische Tätigkeit, vorzüglich im Felde der Geschichte, einen rühmlichen Namen erlangte."

3) „Son enseignement et ses ouvrages accessibles au grand public, lui valurent une véritable et longue popularité. Mais il n'a rien laissé, qui mérite de survivre."

4) Allgem. deutsche Bibl., 81. Bd., Berlin u. Stettin, Friedr. Nicolai 1788.

Von seinen zahlreichen Schriften (das „gelehrte Teutschland“ gibt ein Verzeichnis, das 11 Seiten umfasst) kommen für die Religionsgeschichte folgende in Betracht:

Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Egypter, Göttingen 1775.

Historia doctrinae de vero deo omnium rerum auctore atque rectore, pars I. et II., Lemgo 1780.[1])

Grundriss der Geschichte aller Religionen, Lemgo 1785, II. Auflage, 1787.

Grundriss der Geschichte der Menschheit, Lemgo 1785.

Sein letztes und bedeutendstes Werk war die „Allgemeine kritische Geschichte der Religionen“, I. Band Hannover 1806, II. Band ebenda 1807.

Dazu kommen folgende Aufsätze:

De Zoroastris vita, institutis, doctrina et libris.[2])

Commentatio de variis religionis Persarum conversionibus.[3])

Judicium de libro, qui de mysteriis Aegyptiorum inscribitur, et Jamblicho plerumque vindicari solet.[4])

De falsarum religionum origine ac differentia.[5])

---

1) Dieses Werk wurde ins Deutsche übersetzt unter dem Titel: Geschichte der Lehre vom wahren Gott aus dem Lateinischen von J. K. Mensching, Duisburg 1791.

2) Comment. prima in nov. comment. soc. regiae scient. Gotting. Band VIII. ad ann. 1777 — comment. secunda in comment. soc. regiae scient. Gotting. p. ann. 1778 — comment. tertia in comment. soc. regiae scient. Gotting. per ann. 1779.

3) Ibid. per ann. 1780.

4) Ibid. per ann. 1781.

5) Ibid. per ann. 1784—85.

De humanis sacrificiis.[1])

Im „Göttinger historischen Magazin", das Meiners seit 1787 zusammen mit Professor Spittler herausgab, sind von ihm gleichfalls eine Anzahl religionsgeschichtlicher Abhandlungen erschienen:

Ueber die Begriffe verschiedener Völker von dem Werte der Jungfrauschaft.

Betrachtungen über die Männerwochen.

Kurze Geschichte der Meinungen roher Völker von der Natur des Himmels.[2])

Ueber den Hang mancher Völker zum Selbstmorde.

Von den Meinungen roher Völker über die Entstehung der Menschen.

Kurze Geschichte der Meinungen roher Völker über die Natur der menschlichen Seelen.[3])

Kurze Geschichte der allegorischen Gottheiten.

Geschichte der hieroglyphischen Schrift.

Ueber die Misshandlungen von falschen Göttern.[4])

Die Aufsätze im „Göttinger historischen Magazin" sind ganz populär gehalten, da sie zur allgemeinen Aufklärung beitragen wollten.

---

1) Ibid. per ann. 1785—86.
2) Götting. histor. Magazin, Bd. I., Hannov. 1787.
3) Götting. histor. Magazin, Bd. II., Hannov. 1787.
4) Götting. histor. Magazin, Bd. III., Hannov. 1788.

Erster Hauptteil.

Studien zur aegyptischen und persischen Religionsgeschichte.

I. Die aegyptische Religion.

Wir beginnen mit dem ältesten religionsgeschichtlichen Werk, das Meiners veröffentlicht hat, dem „Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker besonders der Egypter“.[1] Inhaltlich ist es heute veraltet, denn Meiners ahnte noch nichts von dem ungeheuren Material, das uns durch die Entzifferung der Hieroglyphen (durch Champollion 1822) erschlossen wurde, und seine Darstellung beschränkt sich demnach auf die mehr oder minder zweifelhaften griechischen Quellen, die sich bei Herodot, Manetho, Diodor, Plutarch, Porphyrius, Jamblichus, Horapollo und in den Hermetischen Schriften finden. Diese Quellen sucht er kritisch zu sichten, doch verhehlt er sich keineswegs, dass es mit den Nachrichten nicht aufs beste bestellt ist, sondern dass es sich vielfach um ein „wüstes Chaos sich schnurstracks entgegengesetzter Nachrichten“[2] handelt. Als Hauptursache für die mangelhafte Ueberlieferung führt er „das verdorbene Auge der Griechen“ an, die in allen Ländern und Völkern ihre Gottheiten und Mythologie wiedersahen.[3] „In Persien fanden sie ihren

---

[1] Göttingen 1775.

[2] Versuch über die Rel.-Gesch. S. 71.

[3] Versuch über die Rel.-Gesch. S. 73.

Mars und Jupiter, in Phönizien ihren Saturn, in Chaldaea ihre Venus Coelestis und Juno wieder. Aethiopien, Arabien und selbst die ungeheuren Wälder Germaniens wurden mit ihren Göttern bevölkert und ebenso ging es auch bei den Aegyptern."

Meiners hat hier eine treffende Beobachtung gemacht. Analoges konnte er in der eigenen Zeit erleben, wo christliche Gelehrte in fremden Religionen die eigene wiederzufinden meinten, wenn auch unter mannigfachen Verhüllungen. So suchte Hyde die „Rechtgläubigkeit" der Perser und Jablonski die der Aegypter zu beweisen, wogegen Meiners Stellung nimmt.

Sein Standpunkt ist dabei völlig biblisch orientiert, wie er denn auch in den fünf Büchern Mosis die „ältesten und zuverlässigsten Urkunden der aegyptischeu Geschichte"[1]) erblickt. Auch Herder sieht in seiner fast gleichzeitig mit dem Meiners'schen Werk erschienenen Schrift: „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts" den mosaischen Schöpfungsbericht als ältestes historisches Denkmal an.[2]) Die höhere Pentateuchkritik war damals erst im Entstehen. Man hatte somit noch keine Veranlassung, „dem göttlichen Geschichtsschreiber" zu misstrauen. Und diese historische Zuverlässigkeit geht für Meiners hinauf bis zur Sintflut und zu Noah. Dagegen hat er die Bedeutung Herodots als Augenzeugen richtig eingeschätzt, der für ihn aus mehreren Gründen „unverwerflich" ist. Er gibt zu, dass ein Teil seiner Geschichte in abenteuerlichen Märchen besteht, doch sind diejenigen im Unrecht, die ihm grobe Erdichtungen vorwerfen, denn

---

1) Versuch über die Rel.-Gesch. S. 80.

2) Herders Werke, herausg. v. Matthias, Leipz. u. Wien, Bd. III., S. 28: „So dichtet, so erfindet kein Tyrann, kein Betrüger, der also die Menschen lehrte war ein Guter, ein Göttlicher, war Gott!"

sie beachten nicht, dass Herodot Dinge, die er mit eigenen Augen gesehen hat, von solchen unterscheidet, die er sich hat berichten lassen. „Für die Unachtsamkeit seiner Leser hat Herodot büssen müssen."

Was Meiners Positives über die aegyptische Religion bringt, übergehen wir hier. Wichtiger dagegen ist die von ihm behandelte Frage: Hatten die Aegypter jemals eine reine, natürliche Theologie?, die den Stempel des Rationalismus trägt, und von Meiners negativ beantwortet wird. Hier wendet er sich hauptsächlich gegen Jablonski[1]) und Cudworth, die für die „Rechtgläubigkeit" der Aegypter eingetreten waren.

Jablonski argumentiert: Da Aegypten von den unmittelbaren Nachkommen Noahs bevölkert wurde, ist es wahrscheinlich, dass der Glaube an einen einzigen, weltschaffenden und von der Welt verschiedenen Gott sich bei ihnen erhalten und bis nach Aegypten fortgepflanzt habe.

Herder hat im zweiten Teil der oben zitierten Schrift ähnliche Gedanken ausgesprochen. Er will die Weisheit der Aegypter, ihre Religion und ihre Denkmäler als „verdunkelte Ausgestaltung der in ihrer einfachen Reinheit allein von Moses überlieferten ältesten Urkunde erweisen".[2]) Meiners behauptet dagegen, dass der Glaube an einen einzigen Gott sehr früh verloren gegangen sein muss, da sich in den Traditionen der Aegypter keine Spur davon findet.

Nach Cudworth[3]) waren die Aegypter weise Leute

---

[1]) Jablonski, Pantheon Aegyptiorum, sive de diis eorum commantarias cum prolegomenis de religione et theologia Aegyptiorum, 3 Teile, Frankfurt-Oder 1750—52.

[2]) Herders Werke (von Matthias). III. Einleit. des Herausgebers S. 8.

[3]) Cudworth, 1617—1688. „The true intell. systeme of the universe."

— wie Herodot berichtet —, und Moses wurde in ihrer Weisheit unterrichtet: „Wie würde sich mit solchen Lobeserhebungen eine so entsetzliche Unwissenheit in der Lehre von Gott vertragen?“ Ausserdem weist er auf den Bericht Herodots hin, wonach die Aegypter die ersten waren, die die Unsterblichkeit der Seelen behaupteten. Meiners nennt diese Gründe „noch elender“ als die Jablonskis und bemerkt zu dem letzten Punkt: „Die wildesten Nationen haben in diesem Punkte ein gleiches Verdienst mit den Aegyptern ohne auf Philosophie Anspruch machen zu dürfen. Aber auch mit Gründen unterstützte Hoffnung der Seelen auf Unsterblichkeit lässt uns keinen Rückschluss auf richtige Begriffe von der Gottheit machen.“[1]) Er führt dann noch eine Reihe von Beweisen aus dem Alten Testament an, um darzutun, „dass Aegypten, soweit die Geschichte reicht, Abgötterei getrieben habe“. So habe Pharao nichts von dem allmächtigen Gott gewusst, durch dessen Hand Mose Wunder tat. Auch in den profanen Nachrichten von Herodot bis auf Diodor und Strabo findet er nichts als Wiederholungen von Opfern, Festen, Tempeln, die dem Könige und der Königin des Himmels und dem grössten Teil der inländischen Tiere geweiht sind: „Warum reden alle diese Männer von Osiris und der Isis, von den Göttertieren der Aegypter und kein einziger von einem weltordnenden Gott und den Eigenschaften die man in ihm verehrt hat?“[2]) Eine Beurteilung dieser Ansichten werden wir weiter unten versuchen, im Zusammenhang mit dem übrigen religionsgeschichtlichen Material, um Wiederholungen zu vermeiden.

Erwähnung verdient noch, was Meiners über die

---

[1]) Versuch über die Rel.-Gesch. S. 264.

[2]) Versuch über die Rel.-Gesch. S. 268.

Hieroglyphen sagt, die für die damalige Zeit unenthüllbare Rätsel bargen und deswegen der Phantasie gelehrter Forscher weiten Raum liessen.[1]) Hierfür stehen ihm nur die sporadischen Berichte antiker Autoren zur Verfügung, als Hauptquelle das Werk des Horapollo. Merkwürdig ist, dass Meiners in seiner Kritik manches richtige bringt, das erst durch spätere Forschung bestätigt werden konnte.

Aus der grossen Verschiedenheit der hieroglyphischen Zeichen auf aegyptischen Monumenten schliesst er, dass Horapollos Nachrichten nicht authentisch sein könnten, denn nach Meiners' Ansicht musste die Hieroglyphenschrift wenigstens 40000 Charaktere enthalten, während Horapollo noch nicht 200 erklärt. Was er erklärt, sind nur „die figürlichen Attribute von Gottheiten und die symbolischen Vorstellungen gottesdienstlicher Gegenstände", und diese sind nichts weniger als alt. Denn sie symbolisieren Gegenstände, die die alten Aegypter garnicht kannten. „Die ältesten Aegypter kannten keinen Mars, keine griechische Venus und doch führt Horapollo zwei Symbole an, worin auf den unerlaubten Umgang dieser beiden Gottheiten der griechischen Mythologie angespielt wird. Mars und Venus werden nach den Berichten des Schriftstellers durch zwei Habichte, einen männlichen und einen weiblichen, vorgestellt, weil die Männin dieser Vogelart unter allen die brünstigste ist und zu allen Zeiten dem lockenden Rufe des männlichen Vogels gehorsam ist."[2])

Dass man die Hieroglyphen für Erfindungen der Priesterlist halten konnte, setzt nach Meiners „eine

---

1) Vgl. Meiners, Geschichte der hieroglyphischen Schrift im „Göttinger historischen Magazin", III. Band, 1788.

2) Versuch über die Rel.-Gesch. S. 199.

gänzliche Unwissenheit in der Geschichte der hieroglyphischen Schrift voraus". Dafür beruft er sich auf Warburton,[1]) dem das Verdienst gebührt, „ihre notwendige Entstehung bei barbarischen Völkern gezeigt und den lächerlichen Wahn widerlegt zu haben, dass die Priester allein sie in der Absicht erfunden hätten, um durch ihre Vermittlung ihre geheimen Wissenschaften einem jeden noch unverklärten Auge undurchdringlich zu machen".[2])

Wenn Meiners als Ursache für die Erhaltung der Hieroglyphen bis in späte Zeiten den Grund anführt, dass eine gewisse Klasse von Gelehrten oder Priestern es für gut fand, alle ihre Kenntnisse oder doch einen Teil derselben vor der übrigen Nation durch den Gebrauch der Hieroglyphen zu verhehlen, so kann man auch hier einen wahren Kern finden. Denn wir wissen heute, dass sich eine entartete Hieroglyphenschrift — ein Produkt „willkürlicher Spielerei" — bis in die griechisch-römische Zeit erhalten hat und einen höchst rätselhaften Eindruck macht.[3])

Die Entdeckung des Steins von Rosette (1799) hat Meiners noch erlebt, aber nicht mehr die gewaltigen Triumphe eines Champollion, der den Schlüssel zu den geheimnisvollen Urkunden altaegytischer Weisheit lieferte. Noch Hegel musste in seiner Religionsphilosophie die aegyptische Religion als die „Religion

---

1) Warburton, The divine legat. of Moses, London 1738.

2) Versuch über die Rel.-Gesch. S. 317.

3) Vgl. Erman, Die Hieroglyphen, Berlin 1912, Seite 45 f.: „Erst als die alte aegyptische Kultur fast abgestorben war und der griechischen wich, als die Priester sich um so enger an das Alte klammerten und alles hervorsuchten, was wunderbar aussah, da kam auch für diese Schrift die rechte Zeit; dunkel und geheimnisvoll sollte ja alles sein, was die Vorfahren hinterlassen hatten, und da die Hieroglyphen überhaupt nicht mehr vom Volke gelesen wurden, so konnte man sich mit ihnen ja alles erlauben."

des Rätsels" bezeichnen. Aber durch jene epochemachende Entdeckung öffneten sich schier unermessliche Quellen, von denen Meiners sich noch nichts träumen liess, deren Bedeutung aber Herder bereits ahnte: „Hätte man nun, wenn man das alles gelesen, nicht grosse Lust eine wirklich echte, alte Hieroglyphe zu sehen? Erklären zu hören? So erklären zu hören, dass keine Kircher'schen Träume[1]) und Warburton'schen Hypothesen mehr nötig wären? Und wenn sie entdeckt, natürlich gemacht, aus dem ganzen Altertum bewiesen würde, welche Entdeckung! Eine neue Pforte des Altertums, des fernsten Heiligtums eröffnet!"[2]) Seine enthusiastischen Erwartungen haben sich allerdings nicht erfüllt, wenn er fortfährt: „Welche Entdeckung! Für Geschichte der Menschheit, für Geschichte aller Wissenschaften, für Religion — welche Entdekkung! Was müsste da für ein sinnlosers, lächerlichers Geschöpf in der Welt bleiben als der Religionsleugner? Er leugnete nicht nur Religion, sondern offenbarste Geschichte aller Welt!"[3])

Die moderne Forschung hat Meiners recht gegeben, der in Aegyten keine göttliche Weisheit fand, sondern nur Abgötterei. Denn es hat sich gezeigt, dass die religiösen Vorstellungen dieses geheimnisvollen Landes im Verhältnis zu anderen Religionen äusserst dürftig sind und sich bei weitem nicht mit dem messen können, was zum Beispiel indische Phantasie geschaffen hat.

II. Der Zoroastrismus.

An zweiter Stelle haben wir zu nennen die Abhandlung:

[1]) Athanasius Kircher hatte in seinem „Oedipus Aegyptiacus" (Rom 1652—55) die Hieroglyphen mystisch gedeutet.

[2]) Herders Werke, III. S. 32.

[3]) Herders Werke, III. S 33.

De Zoroastris vita.[1])

Diese Schrift hat jetzt nur noch historischen Wert, bietet aber ein interessantes Dokument zur Geschichte der Parsismusforschung. Meiners beginnt mit der Ansicht, dass Religionsstifter häufig zu Göttern erhoben worden sind und führt als Beispiele die Aegypter, Griechen, Inder, Chinesen und Japaner an. Im Laufe der Zeiten ist dann die Erinnerung oft so verblasst und die Berichte sind vielfach so widersprechend, dass man zweifeln kann, ob es sich um historische Persönlichkeiten handelt oder ob die Namen erdichtet sind. Zarathustras Lebensgeschichte ist ebenfalls höchst dunkel, obwohl man das nicht erwarten sollte. Denn die Perser waren zu seiner Zeit allem Anschein nach bereits im Besitz von Kunst und Wissenschaft.

Als Quellen für den Zoroastrismus benutzt Meiners im ersten Teil seiner Darstellung die griechischen Schriftsteller aus der Zeit von den Anfängen des Perserreiches bis zu seiner Zerstörung. Was er über diese Quellen sagt, macht den Eindruck eines ruhigen, objektiven Urteils: Die ältesten, die der Zeit Zarathustras am nächsten stehen, erwähnen diesen mit keinem Worte, obwohl sie in ihren Büchern der Religion, den Sitten und Gesetzen der alten Perser mit grosser Sorgfalt nachgehen. Die folgenden, aus der Zeit Alexanders des Grossen, erwähnen wohl den Namen Zarathustras und einiges von seinen „inventis et institutis“, weichen aber stark von einander ab. Die jüngeren Schriftsteller — mehrere Jahrhunderte nach Z. — erwähnen zwar mehr von ihm und ergehen sich in Lobsprüchen über seine „unsterblichen Verdienste“, aber Meiners fügt hinzu: „nescio tamen, an

1) Die Literaturnachweise siehe oben (S. 6 Anm. 2).

nobis de horum scriptorum copia tantopere gratulari queamus.“ Sie zeigen nicht nur Differenzen, sondern verraten auch starke Neigung zum Erdichten, sodass man getrost behaupten kann, die Glaubwürdigkeit der Autoren sei umso geringer, je grösser der Zeitraum zwischen ihnen und Z. Hierzu kommt, dass sehr viele, besonders jüngere, Quellen verloren gegangen sind, und dass die auf uns gekommenen wenigen Fragmente nicht erkennen lassen, was ursprünglich und was interpoliert ist. Um aus dieser vielgestaltigen Ueberlieferung den wahren Kern herauszuschälen, ist es nötig, die Glaubwürdigkeit der Autoren und das Gewicht der einzelnen Zeugnisse einer scharfen Kritik zu unterziehen.

Mit dieser Kritik hat Meiners allerdings nicht immer Glück. Besonders wo er zu den Berichten über die zoroastrischen Schriften kommt, möchte man fast von Hyperkritik sprechen. Es ist selbstverständlich, dass wir hier nicht den Maßstab moderner Forschung anlegen dürfen. Aber ein einigermaßen objektives Bild lässt sich aus der Kontroverse Kleukers gewinnen [1])

Wir übergehen hier die Referate über Zarathusthras Namen, Heimat, seine „iuventa, instituta ac leges“, deren Diskrepanzen Meiners sorgfältig aus den Quellen erhebt und gegen einander abwägt: „quibus et quot hominibus fides habenda, quibus contra abroganda sit.“ In zweifelhaften Fällen baut er keine Hypothesen, sondern begnügt sich mit einem vorsichtigen „non liquet“. Nur seine Vorliebe für Agathias („nemo est, qui Persarum sui temporis religiones melius descripserit et sapientius de illarum vicissitudinibus judicaverit, quam unus Agathias“)[2]) der an sich ein wichtiger

[1]) Kleuker, Anhang zum Zend-Avesta, 2 Bände. Leipzig und Riga 1781—83.

[2]) Nov. comment. soc. reg. Gott. ad ann. 1777 S. 142.

Zeuge ist, verführt ihn zu der Annahme, die Perser hätten ursprünglich die griechischen Götter verehrt, doch unter anderen Namen, bis sie im Laufe der Jahrhunderte in fremden Aberglauben verfielen.[1])

Hinsichtlich der Schriften Zarathustras übt Meiners völlig negative Kritik. Zwar sind die Berichte geteilt: Die einen reden von vielen Bänden, die anderen bezeugen, dass er nichts Schriftliches hinterlassen habe. Meiners kommt zu dem Schluss: „Ex diversis vero horum auctorum generibus priores illi, qui Zoroastris libros pro veris adducunt, ni auctoritate et fide, numero saltem vincunt eos, qui omnes illos commentarios Zoroastri adscriptos, et diversis temporibus inter Graecos disseminatos, ab antiquo Zoroastre profectos esse penitus negant“[2]) Ferner: . . . . . „neque tamen unquam eorum testimonia et argumenta mihi satisfecisse, qui Z. multorum voluminum auctorem fuisse affirmarunt.“[3])

Das Zeugnis des Hermippus, den spätere Forschung als „ebenso unverdächtig als wichtig“ erwiesen hat, lehnt er rundweg ab, wegen der Angabe, Zarathustra habe „vicies centum milia versuum“ verfasst. Wenn es sich hier wirklich nicht um einen Textfehler handelt, wie Windischmann vermutet,[4]) sondern um eine „orientalische Uebertreibung“, so ist Meiners' Folgerung doch mindestens unvorsichtig zu nennen: „Nihil vero scrip-

[1]) Hierzu vergl. Kleuker, Anhang zum Z. A., II. Bd., III. Teil, Seite 154: „Ueberhaupt ist Agathias nur als Geschichtsschreiber seiner Zeit von Bedeutung; was er vom Altertum sagt, ist meist nur schwache Mutmaßung und willkürliche Behauptung, besonders sein Lieblingsgedanke, dass die ältere Religion der oberasiatischen Völker von der griechischen garnicht verschieden gewesen sei.“

[2]) Nov. comment. soc. reg. scient. Gott. ad ann. 1777 S. 152.

[3]) Comment. soc. reg. Gott. per ann. 1778 S. 82.

[4]) Windischmann, Zoroastrische Studien, herausg. von Spiegel, Berlin 1863, S. 293.

torem, qui eiusmodi prodigia narrat, aliorum honorifica testimonia juvant", wogegen Kleuker Einspruch erhebt.[1]) Dagegen ist Porphyrius, der die Echtheit Zarathustrischer Texte bestreitet, für Meiners Autorität: „Inter omnes vero scriptores, quorum testimonia in aestimandis Zoroastris libris adhiberi possunt, maxime eminet Porphyrius, cuius iudicium eo minus suspectum esse debet, quod nemo illum temeritatis vel audaciae in reiiciendis vetustatis monumentis, plures vero, et id quidem non immerito, credulae levitatis, nimiaeque in fictis fabulis atque libris adoptandis facilitas accusaverint."[2])

Auf dieser Basis gewinnt denn auch Meiners von Zarathustra ein falsches Bild, wenn er am Schluss seine Ansichten dahin zusammenfasst: „Perseverandum igitur est in ea sententia Z. virum supra vulgus sapientem fuisse, qui magorum disciplinam plurimis quidem inventis auxerit, publicas vero religiones intactas ac illibatas reliquerit."[3])

Trotz dieser Mängel zeugt die Meiners'sche Arbeit von umfassender Gelehrsamkeit, und es bleibt ihm das Verdienst, einer der Ersten gewesen zu sein, die die antiken Berichte über Zarathustra zu einer kritischen Darstellung verarbeitet haben. Denn das Werk des Barnabas Brisson[4]) ist weiter nichts als eine Zitatensammlung, und Hyde[5]) verwendet in seinem gelehrten Buch hauptsächlich arabische und neupersische Quellen.

---

1) Kleuker, Anhang zum Z. A., II. Bd., I. Teil, Seite 8.

2) Nov. comment. per ann. 1777, S. 154.

3) Comment. soc. reg. Gott. per ann. 1778, S. 87.

4) Barnabas Brisson, De regio Persarum principatu libri tres, Paris 1590 (der 2. Bd. über Religion und Sitten der alten Perser).

5) Thomas Hyde, Historia religionis vet. Persarum eorumque magorum, Oxford 1700.

Merkwürdig ist es, dass dieser erste Teil von Meiners' Schrift keine Beachtung gefunden hat, wenn wir von Kleukers Polemik absehen. Und letzterer geht auch nur soweit darauf ein, als es sich um die Beurteilung Zarathustrischer Schriften handelt. Der zweite Teil,[1]) dem Meiners die orientalischen Quellen zugrunde legt, hat grössere Bedeutung, denn in ihm sucht er die Unechtheit der von Anquetil Duperron[2]) ans Licht gebrachten Avesta-Texte zu erweisen. Die benutzten Quellen teilt Meiners in drei Gruppen:

1. Die Bücher unbekannter Herkunft, die die Parsen als heilig verehren oder wenigstens als glaubwürdige historische Urkunden anpreisen.

2. Jüngere arabische und persische Quellen.

3. Die Berichte europäischer Reisenden aus Persien und Indien.[3]) Ihre Kenntnisse sind teils aus Gesprächen, teils aus der Lektüre alter Bücher geschöpft, doch nicht mit gleicher Sorgfalt und Genauigkeit.

Ueber dieses Material urteilt Meiners sehr skeptisch. Man würde bei der Durchforschung grosse Enttäuschungen erleben, denn es finden sich nicht nur starke Widersprüche, sondern auch die Glaubwürdigkeit ist bei einem grossen Teil so schlecht, „ut ipsa

---

1) „Tertia de Zoroastre commentatio, in qua praesertim in eorum, quas Anquetilius sub Z. nomine vulgavit, librorum antiquitatem atque auctoritatem inquiritur". (In comm. soc. reg. scient. Gotting. per ann. 1779.)

2) Anquetil Duperron, Zend-Avesta, 3 Bde., Paris 1771 (ins Deutsche übers. v. Kleuker 1781—83).

3) Henry Lord, The religion of the Parsees 1630.
I. H. Grose, Voyage to the East-Indies, London 1766.
I. B. Taverniers Reisebeschreibung, Genf 1681.
Chardin, Voyages en Perse, Amsterdam 1735 (nach Meiners „immer noch die Krone aller Reisebeschreibungen.")
A. Olearii Persianische Reisebeschreibung, Schleswig 1663.

mendax Graecia cum illis comparata, oracula edidisse videatur".

Den Beweis für die Unechtheit des Avesta sucht Meiners durch äussere und innere Gründe zu erhärten. Zunächst beruft er sich auf das Zeugnis verschiedener Reisenden: „Omnes enim Persarum sacerdotes, quibuscum tum Olearius et Grose, tum Tavernerius et Chardinus collocuti sunt, sine ullis ambagibus negarunt e libris istis, qui Z. quondam crediti fuerint, genuini quidquam superesse".[1]) Sodann ist es Meiners höchst unwahrscheinlich, dass die Schriften Zarathustras dem Eifer derjenigen entgangen sein sollten, die die „cultores siderum et divini ignis" aufs grausamste verfolgt haben. Auch ist es sicher, dass die persische Religion in den politischen Stürmen starke Wandlungen durchgemacht hat. Dafür beruft er sich auf Richardson.[2]) Anquetil ist seiner Meinung nach eben das Opfer eines unerhörten Betruges geworden.[3])

Wichtiger ist die Kritik, die er aus den Schriften selbst schöpft. Hier geht er in den Bahnen der Engländer Jones und Richardson, die den Streit gegen Anquetil eröffnet hatten. Als Hauptargument gegen die Echtheit macht Meiners geltend, dass die Bücher unzählige Namen von Bäumen, Tieren, Menschen, Geistern enthielten, wovon die alten Perser nichts gewusst hätten:[4]) „Quis enim quaeso ejusmodi commentarios Z. assignare sustinebit, in quibus infinita arborum, animalium, hominum ac daemonum nomina, veteribus Persis inaudita, nec non plurimae externae eaeque sera demum aetate invectae opiniones, super-

[1]) Comm. soc. reg. scient. Gott. p. ann. 1779, S. 29.

[2]) Richardson, Dissertation on the language, literature and manners of Eastern Nations, Oxford 1778.

[3]) Comm. III., S. 34.

[4]) Comm. III., S. 38.

stitiones et caeremoniae inveniuntur, quas ab antiquorum Persarum doctrinis et ritibus toto coelo diversas esse certo scimus".

Die Bücher Izeschne und Vispered bestehen nach ihm aus „abgeschmackten Gebeten und noch ungereimteren Vorschriften für Priester". Diese Einwände gründen sich zum Teil auf Jones. Er selbst führt an, dass in diesen Büchern ein heiliger Baum, reine Tiere und unzählige andere Dinge als heilig erwähnt werden, die in Persien niemals bekannt oder doch nicht angebetet worden waren, wie aus dem Schweigen der alten Schriftsteller erhellt.

Die Unhaltbarkeit dieser Beweisführung hat bereits Kleuker nachgewiesen.[1]) Nur darf man sich durch dessen hitzige Polemik den Blick nicht trüben lassen. Meiners hat sich in der Beurteilung dieser Bücher allerdings geirrt, doch finden sich bei ihm mehrere feine Beobachtungen, worauf schon Darmesteter aufmerksam gemacht hat: „Yet in the midst of his Ciceronian nonsense Meiners inadvertently made a remark, which if correctly interpreted, might have led to important discoveries".[2])

Wenn Meiners behauptet: „Praeter has vero fabulas et superstitiones ab antiquo Persarum cultu penitus abhorrentes alias non paucas opiniones in istis libris invenio, quas a Muhamedanis vel ab Indorum Brachmanibus ad Parsos transiisse dubitari non potest",[3]) so ist der Schluss unrichtig, und Meiners hätte sehen müssen, dass man von diesen Voraussetzungen aus noch zu anderen Ergebnissen gelangen konnte, aber die Beobachtung selbst verdient An-

1) Kleuker, Anhang zum Z. A., II. Band, I. Teil, Seite 71 ff.

2) The sacred books of the East by Max Müller, Band IV., I, by J. Darmesteter, Oxford 1880, Introduction.

3) Comment. III., S. 39.

erkennung und man kann mit Darmesteter[1]) darin „something like the germ of comparative mythologie“ finden. Meiners' These: „Indicae vero originis sunt malorum daemonum nomina, quos utraque gens latino vocabulo deos appellat“,[2]) wird von Kleuker widerlegt durch den Hinweis, dass das Wort „deva“ im Indischen das Entgegengesetzte bedeutet, wie im Persischen, und doch hat Meiners die sprachliche Identität richtig erkannt. Ebenso steht es mit der Behauptung: „Albordi praeterea montis miraculum ab Indorum Meruva nomine tantum diversum“.[3]) Der richtige Gedanke, der darin steckt, darf nur nicht als Beweis dafür herangezogen werden, dass die Parsen ihre Mythologie von den Hindus entlehnt hätten.[4]) Diese Lieblingshypothese benutzte er auch, um die Unechtheit des Vendidad zu demonstrieren. Dieses Buch enthält nach seiner Meinung „externae et recentiori aevo natae opiniones et superstitiones“, die wiederum nur von Mohammedanern und Indern stammen können.[5]) Auch wird hier zum Beweis für den jüngeren Ursprung der Ideen das Schweigen der griechischen und römischen Autoren angezogen.

Es ist geradezu verhängnisvoll für Meiners, dass er die Beweiskraft solcher argumenta e silentio stark überschätzt, besonders wo es sich darum handelt, die Unechtheit des Avesta nachzuweisen. Dass die griechischen Quellen für die Geschichte der persischen Religion von hohem Wert sind, hat auch neuere

---

1) In dem oben zitierten Werk.

2) Comment. III., S. 39.

3) Comment. III., S. 39.

4) „Der Schluss war unrichtig, aber die Bemerkung selbst nicht“. (Darmesteter in dem oben zitierten Werk.)

5) Comment. III., S. 41.

Forschung gezeigt,[1]) nur erhalten sie erst volle Bedeutung durch Kombination mit dem Avesta, und dieses wollte Meiners gerade um jeden Preis eliminieren.

Dass sich sein Standpunkt als falsch erwies, darf man ihm nicht zu schwer anrechnen. Denn obwohl Anquetils Werk epochemachend war, so wurde es doch verschieden beurteilt, und Meiners hatte bereits Vorgänger in Jones und Richardson. Auch ist schlechterdings nicht zu erweisen, dass seine Stellungnahme lediglich durch so kleinliche Motive veranlasst worden ist, wie Kleuker ihm in seiner Polemik vorwirft. Meiners macht einen zu ernsten Eindruck, als dass man seinen Gegensatz zu Anquetil aus dem Missverhältnis zwischen dem Charakter Anquetils und dem seinigen erklären könnte. Wenn es ihm auch nicht gelungen ist festzustellen „quantum sit, quod nescimus quantaque levitate illi praecipites acti fuerint, qui neque scriptorum fide satis explorata neque testimoniis diligenter satis conquisitis, ad loca quaedam tanquam ad saxa adhaeserunt, atque in salebrosis quibusdam verborum ambagibus nescio quot quantasque veritates invenisse sibi visi sunt“,[2]) so ist seine Schrift doch ein Versuch, die griechischen und orientalischen Quellen zu einer systematischen Darstellung zu verarbeiten. Und dann müssen wir uns immer vergegenwärtigen, dass diese Schrift einer Zeit entstammt, in der ein heisser Kampf um die Echtheit des Avesta tobte, ein Kampf, der etwa ein halbes Jahrhundert dauerte, bis Männer wie Rask und Bur-

---

1) Rapp, Die Religion und Sitte der Perser nach den griechischen und römischen Quellen, in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1865: „Was zuerst das Formale betrifft, so ist die Glaubwürdigkeit der griechischen Nachrichten keineswegs gering anzuschlagen“.

2) Comment. I, S. 128.

nouf neue Bahnen eröffneten. So bleibt Meiners' anspruchslose Arbeit trotzdem ein historisches Denkmal aus der Sturm- und Drangperiode der Avestaforschung.

Gewissermassen eine Ergänzung hierzu bildet die „Commentatio de variis religionis Persarum conversionibus“,[1]) in der Meiners sich anschickt, „maxima brevitate universam Persarum religionis historiam pertractare“.

---

[1]) Comment. soc. reg. scient. Gotting. p. ann. 1780.

Zweiter Hauptteil.

Allgemeine Religionsgeschichte.

Das Bedeutendste, was Meiners auf dem Gebiete der Religionsforschung geleistet hat, sind seine Werke zur vergleichenden Religionsgeschichte, wobei er als Schöpfer der modernen Phaenomenologie gelten kann. Vor allem seine „Allgemeine kritische Geschichte der Religionen" macht der damaligen Wissenschaft alle Ehre und nötigt uns noch heute Achtung ab. Es geht durchaus nicht an, das Werk mit dem Vorwurf des „Rationalismus" zu erledigen und seinen kritischen Charakter zu bestreiten, wie es Tiele getan hat. Ebenso wenig ist das Urteil Jordans gerechtfertigt: „It unfortunately shows also the strong tendency of German mind to indulge in speculation".[1]) Das soll die folgende Untersuchung zeigen.

I. Prinzipien der Religionswissenschaft.

1. Die religionsgeschichtliche Methode.

Die vergleichende Religionsgeschichte ist ein Kind der Aufklärung. Als man den Versuch machte, „lumine naturali" eine Religion zu konstruieren, konnte das Interesse an den positiven Religionen nicht ausbleiben. Denn jene natürliche Theologie sollte ja der gemeinsame Kern dieser sein. Da der Rationalismus aber in der Religion nur eine bestimmte Lehre sah, kam es auf seinem Boden nicht über theoretische Er-

1) Jordan, Comparative Religion, Edinburgh 1905.

örterungen hinaus. Hiervon unterscheidet sich deutlich die induktive Methode bei Meiners, die einen bedeutenden Fortschritt zeigt. Er schenkt vor allem den Phaenomenen seine Aufmerksamkeit, die er nach den besten Quellen seiner Zeit darstellt. In ihnen sieht er die wichtigsten Zeugnisse für die Beurteilung der Religionen, und die Art der Behandlung trägt einen durchaus modernen Charakter. „Wer vollständig und richtig erzählt, wie diese höheren Naturen und die verschiedenen Teile ihres Dienstes unter allen Völkern beschaffen waren, der liefert unstreitig eine richtige und vollständige Geschichte der Religion.“ [1])

Man kann — sagt er — bei der Beschreibung der Religionen entweder chronologisch - geographisch verfahren oder nach der „natürlichen Folge ihrer wichtigsten Bestandteile“. Um die Weitläufigkeit und die endlosen Wiederholungen der ersten Methode zu vermeiden, wählt er die zweite, nach welcher er „alle Religionen gleichsam in ihre Elemente auflöst und zeigt, wie sich ein jedes derselben unter allen Völkern gefunden habe oder noch finde“.[2]) Auf diesem Wege will er feststellen, welche Teile der Religion aus der allgemeinen Menschennatur hervorgingen, welche dagegen dem Volksgeist, den klimatischen und kulturellen Verhältnissen oder Religionsstiftern ihren Ursprung zu verdanken hatten. Dabei macht er sich strengste Objektivität zum Grundsatz. Er rügt an der älteren Forschung, dass sie immer mit Werturteilen arbeitete, dass sie Religionen entweder über Gebühr erhob, oder herabsetzte, dass sie Aehnlichkeiten oder Unterschiede fand, wo keine vorhanden waren oder mit grundlosen Hypothesen, Allegorien und Etymologien operierte.

---

1) Krit. Gesch. der Rel., I., Seite 2.

2) Grundriss der Geschichte aller Religionen, Vorrede.

In der Vorrede zu dem „Grundriss der Geschichte aller Religionen“ sagt er: „Ich schmeichle mir, dass man in dieser Geschichte zwar Vermutungen, die ich selbst für solche erkläre, aber keine Lieblingshypothesen finden werde, die ich auf Unkosten der Wahrheit durchzusetzen gesucht hätte“. Und er ist diesem Grundsatz treu geblieben, soweit das in seinen Kräften stand. Denn ohne Hypothesen kommen wir heute ebenso wenig in der Religionsgeschichte aus wie damals. Aber diese Theorien sind bei ihm etwas Sekundäres, Hilfsmittel, deren man nicht ganz entraten kann, und in dieser Hinsicht unterscheidet er sich vorteilhaft vom älteren Rationalismus.

Der Religionshistoriker hat nach seiner Auffassung gleiche Verpflichtungen wie der Profanhistoriker. „Er muss nämlich seine Quellen nicht nur kennen, sondern auch sorgfältig prüfen und nach gehöriger Prüfung gleichsam ausschöpfen. Er muss die gesammelten Data auf eine solche Art ordnen und vortragen, dass die behandelten Gegenstände sich in ihrer wahren Gestalt darbieten“.[1]) Die Schwierigkeiten, die ihm hierbei im Wege stehen, sind ihm wohl bekannt, denn die Zahl der Religionen, deren Ursprung und Entwickelung sich aus historischen Denkmälern dartun lässt, ist äusserst klein. Die meisten reichen in Zeiten hinauf, aus denen uns keine zuverlässige Kunde erhalten ist, wo also Konjekturen unvermeidlich sind.

Was ihm an Quellenmaterial zu Gebote stand, beschränkt sich wesentlich auf Reisebeschreibungen, wovon er ein umfangreiches Verzeichnis am Schluss des ersten Bandes seines Hauptwerkes gibt. Darunter sind Namen, die noch heute einen guten Klang haben, wenn auch die meisten Werke, durch die mancher

[1]) Krit. Gesch. der Rel., I., Seite 4.

Irrtum in die Religionsgeschichte eingeschleppt wurde, heute längst überholt sind. Wie er diese Quellen beherrscht und verarbeitet, verdient volle Bewunderung und zeigt, dass der wissenschaftliche Betrieb jener Zeit besser war, als wir heute im allgemeinen anzunehmen geneigt sind. Kommen diese Quellen hauptsächlich für die Religion der primitiven Völker in Betracht, so benutzt er für die Religionen des Altertums die klassischen Schriftsteller, zum Teil auch die Kirchenväter. Die antiken Autoren beherrscht er mit grosser Sicherheit, und auch für die Beurteilung ihrer Zuverlässigkeit hat er einen guten Blick. So ist sein Vertrauen zu Herodot durch neuere Untersuchungen völlig gerechtfertigt.

Von Religionsurkunden stand ihm freilich nur die Bibel zur Verfügung. Denn das neu entdeckte Avesta, das er als Fälschung ansah, kam für ihn nicht in Betracht. Auch indische Texte standen ihm nicht zu Gebote, da die Sanskritforschung noch in den Kinderschuhen steckte. (Selbst Hegel kannte noch nicht den orthodoxen Buddhismus, sondern nur seine tibetanische Form, den Lamaismus.)

Die Archaeologie war zu Meiners' Zeiten noch nicht weit genug vorgeschritten, als dass sie nennenswertes Material zur Religionsgeschichte hätte bieten können. Das wenige, was sich ihm bot, hat er fleissig benutzt, zum Beispiel die für die nordische Religionsgeschichte wichtigen Hünengräber. Eingehend spricht er sich über die Benutzung aegyptischer Altertümer aus. Doch scheint ihm diese mit Recht wenig aussichtsreich, solange man keine zuverlässigen Kriterien für die genaue Bestimmung ihres Alters hat. Ohne diese sind sie ebenso unverständlich wie die Hieroglyphen. Das sah Meiners an den Forschungen eines Kircher und Montfaucon, die nichts als gelehrte Phan-

tasien zu Tage förderten. Trotzdem hat er keineswegs die Absicht, den Wert dieser Altertümer an sich zu bestreiten. Im Gegenteil, er würde sich freuen, wenn ihm da neue historische Quellen eröffnet würden, wo es nur so spärliche gibt.

Ansätze zu folkloristischen Studien können wir gleichfalls bei Meiners feststellen, indem er bereits mit Legenden und Sagen operiert, freilich ohne selbst zu ahnen, welcher wertvolle Stoff sich daraus schöpfen lässt. Die wissenschaftliche Begründung dieser Disziplin ist in Deutschland erst durch Grimm [1]) geschehen, und was Meiners bringt, ist im Verhältnis dazu höchst unscheinbar. Gleichwohl verdienen seine Ideen volles Interesse, denn er fand bei seinen Arbeiten noch keine Grundlage vor, auf der er hätte weiter bauen können. Diese Basis lieferte erst die Romantik mit ihrer Vorliebe für das Volkstümliche (Herder).

Trotz aller dieser Vorzüge lässt sich eine gewisse rationalistische Beschränkung bei Meiners nicht wegleugnen, und wir vermissen bei ihm den ausgesprochen historischen Blick, der Herder eignet. Das zeigt sich besonders an der Tendenz seiner Schriften. Er will durch diese beweisen, „dass Barbarei unvermeidlich verderbliche und Aufklärung ebenso notwendig heilsame Wirkungen für echte Religion und Tugend und also auch für die öffentliche und persönliche Glückseligkeit habe“.[2])

Im übrigen ist in seinen historischen Anschauungen eine Entwicklung nicht zu verkennen, und wir werden sehen, dass er sich in seinem letzten Werk

---

[1]) Jakob Grimm, Deutsche Mythologie, 1835

[2]) Grundriss der Geschichte aller Religionen, Vorrede.

einer evolutionistischen Geschichtsauffassung stark genähert hat.

2. Religion und Religionen.

Da der Rationalismus im allgemeinen Religion mit „Lehre" identifizierte, blieb der Begriff der Uroffenbarung integrierender Bestandteil seiner Theologie. Denn diese Lehre musste einer überweltlichen Vernunft entstammen. Den Ursprung der heidnischen Religionen erklärte man dann mit Hilfe der sogenannten Degenerationshypothese, deren Grundgedanken auf die Bibel zurückgehen, besonders auf Paulus. Dieser Anschauung zufolge hat sich Gott im Anfang den Menschen offenbart, doch mit der Sünde gerieten diese wieder in allerhand Aberglauben, bis sie nichts mehr von dem wahren Gott wussten. Das Heidentum wird demnach als Entartung der monotheistischen Urreligion angesehen. Dieser falsche historische Gesichtspunkt war vom Mittelalter her bis in Meiners' Zeiten geltend und ist zum Teil auch heute noch nicht überwunden. Es darf uns deshalb nicht überraschen, wenn auch Meiners in seinem ältesten religionsgeschichtlichen Werk den dem Rationalismus geläufigen Standpunkt vertritt.

Wir haben bereits oben kurz erwähnt, dass Meiners in dem „Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker" ganz auf dem Boden der Bibel steht. Als kritischer Forscher sieht er aber sofort die Widersprüche zwischen ihr und der profanen Geschichte, die er auf seine Art zu heben sucht. Er geht davon aus, dass in neuerer Zeit alle heidnischen Religionssysteme ihre Ankläger und Verteidiger gefunden haben. Jene sahen überall Gottesleugnung und „Spinozismum ante Spinozam," (wie La Croze, Gundling und Parker). Diese fanden dort ihre eigenen Systeme reiner, natürlicher Theologie wieder (so Hyde,

Cudworth und Jablonski). Man fand eben alles was man suchte und sah durch die magischen Gläser täuschender Hypothesen sehr vieles, was garnicht da war. Wie Meiners zu diesen Hypothesen steht, haben wir bereits gesehen. Die Tatsache, von der er ausgeht ist einfach die, dass in den heidnischen Religionen wirklich eine Degeneration vorliegt, und die Schwierigkeit besteht für ihn nur darin, „wie ein solcher Uebergang von den wahren und einleuchtenden Begriffen eines einzigen Gottes zu den falschen und ihnen notwendig abscheulichen Irrtümern der Abgötterei in einem so kurzen Zeitraum (nach dem biblischen Bericht) und unter solchen Umständen möglich gewesen sei".[1]) Die heilige Geschichte erscheint ihm hier unvollständig und rätselhaft und sowohl mit sich selbst, als mit der weltlichen Geschichte in Widerspruch. Die Erklärung, die Meiners für dieses Phaenomen gibt, ist ganz rationalistisch gehalten: „Wir kennen die Art und Güte des Unterrichts nicht, viel weniger die Aufklärung und Entwickelung der Hauptbegriffe, die das theologische System dieser geretteten Familien (der Noachiden) ausmachten".[2]) Deshalb glaubt Meiners nicht genau bestimmen zu können, wieviel oder wie wenig dazu gehörte, von dem Glauben an den wahren Gott zur Verehrung glänzender Himmelskörper überzugehen, deren gütige Einflüsse die Menschen empfanden und die ihre Sinne und Einbildungskraft beschäftigten. Wir messen eben ihre Art zu denken zu sehr nach unserer eigenen und glauben ohne Ursache, dass nach ihrer Vorstellungsart Wahrheit und Irrtum ebenso entgegengesetzt waren, als sie nach unserer sind. „Sie konnten von der ihnen nicht tief genug ein-

1) Versuch über die Relig.-Gesch., S. 14.

2) Versuch über die Relig-Gesch., S. 17.

geprägten Wahrheit eher zu dem entgegengesetzten Irrtum, als mehr denkende Nationen von einem Irrtum zu dem ihm am nächsten liegenden übergehen". [1]) Ausserdem glaubt Meiners die Schwierigkeit dadurch heben zu können, dass er der Chronologie der Septuaginta folgt, um so einen grösseren Zeitraum zwischen der Sintflut und der Entstehung der Abgötterei zuerhalten.

Ein Widerspruch zwischen der Bibel und der Profangeschichte ist aber unvermeidlich, wenn man annimmt, dass alle Völker ohne Unterschied von der Kultur der Noachiden herabgesunken und in einen Zustand der Wildheit ausgeartet wären, und dass sie sich aus diesem Zustand allmählich durch eigne oder fremde Hilfe wieder zum gesellschaftlichen Leben emporgearbeitet hätten. Die Weltgeschichte zwingt uns aber — nach Meiners — nicht im geringsten, ein solches Durchgangsstadium bei allen Nationen anzunehmen. Das sucht er mit Hilfe der ägyptischen Tradition zu beweisen, die fast keine Erfindung erwähnt, aus welcher man schliessen könnte, dass die Aegypter je in einem Zustand völliger Unkultur gelebt hätten. „Alte Entdeckungen, die sie ihrem Thoth zuschreiben, sind so beschaffen, dass die Noachiden, bei dem Grade der Kultur, ihrer ganz wohl entbehren könnten". [2])

Die Lösung dieser Diskrepanzen sucht Meiners auf die Weise zu geben, dass er die Aegypter und einige andere Völker, deren Tradionen ähnlich beschaffen sind, von der „allgemeinen Barbarei" ausnimmt. Durch solche Kompromisse glaubt er die Bibel und die Profangeschichte „ohne vielen Zwang und ängstliche Künsteleien in Harmonie gebracht zu haben".

---

[1]) Versuch über die Relig.-Gesch., S. 17.

[2]) Versuch über die Relig.-Gesch., S. 19.

Diese willkürliche Geschichtskonstruktion, die der kulturellen und religiösen Entwicklung der Menschheit in keiner Weise gerecht wird, hat Meiners in der Folge aufgegeben. Vergleichen wir mit obiger Darstellung die Ansichten, die er in seinem letzten und grössten Werk, der „Allgemeinen kritischen Geschichte der Religionen", vorgetragen hat, so lässt sich eine entschiedene Wendung zum Evolutionismus beobachten. Humes Religionsphilosophie ist hier nicht ohne Einfluss geblieben, und Meiners hat von ihm gelernt, dass sich die Religionsgeschichte nur von unten nach oben konstruieren lässt, entsprechend den natürlichen Lebensbedingungen der Menschen. Er ist überzeugt, dass die ersten Menschen nicht einen, sondern mehrere Götter anbeteten: „Vielgötterei war unleugbar die erste Religion des rohen Naturmenschen".[1]) Darin stimmt er Hume und Bolingbroke zu, die den Glauben an mehrere Götter für ein natürliches Resultat der Geistesanlagen ungebildeter Menschen hielten. Konnte der Primitive sich kaum ein Wesen denken, das mächtig genug gewesen wäre, alle seine Glücks- und Unglücksfälle allein hervorzubringen, so war der Gedanke an eine Nationalgottheit völlig ausgeschlossen. „Viel leichter und natürlicher war es, sowohl die verschiedenen Schicksale, als die verschiedenen Veränderungen der ihn umgebenden Natur an verschiedene höhere Wesen auszuteilen, deren jedes sein eigenes Gebiet und seine eigentümlichen Verrichtungen habe."[2])

Dass Meiners irrtümlich den Fetischismus für die älteste Religionsstufe hielt, spielt dabei keine grosse Rolle. Unter diesen Voraussetzungen hält er die Frage für lächerlich, ob der rohe Naturmensch „den einzigen

[1]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 30.

[2]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 31.

wahren Gott" erkannt habe, und er würde diese Frage garnicht aufwerfen, wenn nicht eine grosse Zahl von Gelehrten behauptet hätte, dass der Glaube an den wahren Gott nicht nur den Völkern des Altertums geläufig war, sondern auch heute noch die Religion der Primitiven bildet. Die Völker, die einen reinen Monotheismus besassen — Juden, Christen und Mohammedaner —, sind nicht von selbst darauf gekommen, sondern hatten ihn Religionsstiftern zu verdanken, die sich für Vertraute der Gottheit hielten.

Hume hatte die schon von älteren Philosophen verfochtene Ansicht vertreten, dass der Monotheismus ein Produkt der Idealisierung oder der Schmeichelei sei: Die übertriebenen Lobpreisungen erhöhen die Vorstellungen von Göttern je länger je mehr, bis man zuletzt zu den Eigenschaften der Einheit und Unendlichkeit, der Einfachheit oder Unteilbarkeit gelangt. Diese Behauptung hält Meiners für unrichtig. Niemals ist eine Gottheit auf Kosten der übrigen so sehr erhoben worden, dass man den andern Göttern völlig entsagt hätte, und auf dem Wege der Schmeichelei konnte man nie zu den Ideen von Unendlichkeit, Weisheit, Macht und Güte kommen. Es gehört vielmehr zum Wesen des Polytheismus, dass die Zahl der Götter sich je länger je mehr vervielfältigt.

Meiners hat mit Recht die Bedeutung der Religionsstifter für die Entstehung einer reinen, monotheistischen Religion betont. Nur scheint er in den angeführten Worten dem Entwickelungsgedanken nicht gerecht zu werden. Sie könnten den Eindruck erwecken, als gäbe es keinen Uebergang vom Polytheismus zum Monotheismus, als sei dieser von jenem toto genere verschieden. In Wirklichkeit hat er das historische Verhältnis zwischen beiden nicht übersehen, wenn auch der Entwickelungsgedanke bei ihm nicht

die klassische Prägung erhalten hat, die wir bei Herder bewundern. Meiners weist in der jüdischen Religion ausdrücklich darauf hin, dass neben dem Kultus Jahves zahlreiche Elemente der Naturreligion fortbestanden (Erscheinung Gottes in Gewittern, in brennenden Büschen, als Feuersäule). Andererseits weiss er, dass es in der Religion eine immanente Entwickelung gibt. Griechenland bot ihm dafür ein Beispiel, und gerade an der griechischen Philosophie mit ihren monotheistischen Strömungen hat er gezeigt, dass auch auf intellektuellem Wege eine Ueberwindung des Polytheismus möglich ist. Nur war diese philosophische Religion praktisch ohne Bedeutung, denn sie beschränkte sich auf wenige Gebildete und wurde niemals Gemeingut des Volkes, das seinen alten Göttern treu blieb. Meiners hat darum recht, wenn er hier nicht von einer „monotheistischen Religion" spricht.

War für Herder schliesslich jede Unterscheidung zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion hinfällig, so hat Meiners bis zuletzt die Begriffe von wahrer und falscher Religion beibehalten, obwohl er die Relativität der religiösen Phaenomene anerkennt und sie nicht nach einem a priori festgelegten Massstab beurteilt. Er weiss, dass die religiösen Vorstellungen der jeweiligen Kulturstufe entsprechen müssen. „Die aufgeklärten Verehrer des einzigen Gottes sehen ein, dass es unmöglich und also auch nicht Absicht der Vorsehung sei, dass alle in Rücksicht auf Gaben und Bildung so verschiedenen Völker und Menschen Gott auf gleiche Art erkennen und verehren." [1]) Darum ist Meiners auch ein eifriger Verfechter der Toleranzidee, für die vor allem Lessing, Rousseau und Herder in die Schranken getreten waren und folgt

1) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 89.

damit einem Zuge der Zeit: Ein aufgeklärter Verehrer des wahren Gottes muss sich überzeugen, dass Menschen trotz der Verschiedenheit der Meinungen gleich fromm und tugendhaft sein können; ebenso kann man das Wesen einer Religion nicht nach der Einheit oder Mehrheit der darin verkündeten Götter beurteilen, sondern nur nach der Art des Kultus. Meiners hält es für unverzeihliche Vermessenheit, wenn eine Gemeinschaft sich allein im Besitz der Wahrheit glaubt und nennt es Unsinn, Meinungen mit Gewalt durchsetzen zu wollen.

Gegen Humes Tendenz, die spezifische Intoleranz monotheistischer Religionen (speziell des Christentums) zu erweisen, sucht Meiners den Beweis dafür anzutreten, dass sich dieselbe Erscheinung auch bei polytheistischen Völkern findet. Wo aber auf dem Boden des Monotheismus Unduldsamkeit geübt wurde, war sie immer eine Folge mangelnder Aufklärung. Allerdings gibt er mit Hume und Montesquieu zu, dass polytheistische Religionen nie einen solchen Eifer entfachten, wie monotheistische.

Trotz dieser Toleranzideen hat Meiners in der Beurteilung der wilden Völker die Höhe Herderscher Humanität nicht erreicht. Zwar hat er nie den weitverbreiteten Aberglauben geteilt, der in den primitiven Religionen teuflische Verzerrungen erblickte, aber er betrachtete den Naturmenschen doch als ein wesentlich minderwertiges Geschöpf, das zum Teil garnicht verbesserungsfähig sei. Für den Schüler Rousseaus ist dies immerhin auffallend. Dagegen ist es ein entschiedener Fortschritt, dass er die sentimentale Anschauung seiner Zeit von der Unschuld und Glückseligkeit des Naturmenschen nicht teilt. Er hält die Primitiven durchaus nicht für beneidenswert, und ihre

Kulturstufe erscheint ihm als kein erstrebenswertes Ideal.

Die Frage, ob Religionen eine allgemein menschliche Institution sind, bejaht Meiners und stimmt hierin mit der modernen Auffassung überein.[1]) Für ihn gibt es nichts, was so unaufhaltsam aus den allgemeinen Anlagen der Organisation ungebildeter Menschen erwüchse, als die Erkenntnis und Verehrung höherer Wesen.[2]) In dieser Ueberzeugung lässt er sich auch nicht durch Hume irre machen, der mit Hilfe von Zeugnissen einzelner Reisebeschreiber die Allgemeinheit der Religion bestritt: „Diese Männer hielten sich entweder unter den Völkern, denen sie alle Religionen absprachen, nicht lange genug auf, um mit Zuverlässigkeit entscheiden zu können, oder sie erkannten etwas nicht für Religion, was unleugbar dazu gehörte, oder sie vermissten etwas, was ihnen von jeder Religion unzertrennlich zu sein schien, und was doch keinen wesentlichen Teil von Religionen ausmacht.“[3]) Dass in der Tat solche Berichte auf ungenauen Beobachtungen beruhten, hat sich später herausgestellt.

Was den Ursprung der Religionen anbetrifft, so lehnt Meiners den Euhemerismus und die Illusionshypothese ab und leitet ihn aus dem „Mangel einer richtigen Kenntnis der Natur“ her: „Der rohe Naturmensch geht allerdings vor vielen Gegenständen und Erscheinungen vorüber, welche die Aufmerksamkeit gebildeter Menschen oder gar ihre höchste Bewunderung erregen. Dagegen wird er aber von unzähligen Gegenständen und Erscheinungen getroffen, welche

1) Vergl. Tiele, Compendium der Religionsgeschichte, 4. A., 1912, S. 21.

2) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 11.

3) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 11 f.

der gebildete Mensch entweder nicht beachtet, oder wenn er sie beachtet, als Dinge ansieht, die nach den ihm bekannten Gesetzen der Natur erfolgen konnten oder mussten." [1])

Mit dieser intellektualistischen Deutung steht Meiners im Gegensatz zu Hume, der die Religion aus praktischen Motiven erklärt und sie der emotionalen Seite unseres Seelenlebens zuweist. Meiners aber ist überzeugt, dass „nicht Staunen oder Schrecken, Freude und Traurigkeit, Hoffnung, Furcht und Dankbarkeit die ersten Menschen veranlassten, die Ursachen von Erscheinungen aufzusuchen. Bei einer richtigen Kenntnis der Natur würden die eben erwähnten Gemütsbewegungen nicht stattgefunden haben oder doch nicht solche Wirkungen hervorgebracht haben, als sie im ungebildeten Menschen hervorbrachten und noch immer hervorbringen". [2]) Richtig ist die Beobachtung, dass die Erscheinungswelt mit dem bunten Wechsel ihrer Eindrücke wesentliches Material zum Aufbau der Religionen liefert, zumal der primitive Mensch ausser stande ist, Naturphaenome richtig zu deuten. Aber der Fehler bei Meiners liegt darin, dass er sich mit der empirischen Erklärung begnügt, ohne die psychologischen Momente in Betracht zu ziehen.

Das Problem, ob man eine oder mehrere Urreligionen anzunehmen habe, lässt Meiners unentschieden. Dazu müsste man wissen, ob die verschiedenen Völkerrassen einen gemeinschaftlichen Ursprung haben oder auf verschiedene Stammeltern zurückzuführen sind. Nimmt man letzteres an, so muss man zwar bei allen Polytheismus vermuten, aber sicher wichen die verschiedenen Kulte nicht weniger von einander ab, als

---

[1]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 17.

[2]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 18 f.

die Geistesanlagen ihrer Verehrer. Setzt man jedoch einen gemeinsamen Ursprung des Menschengeschlechts voraus, so mussten doch die klimatischen und physischen Differenzen notwendig Abweichungen in der Religion erzeugen. „Die religiösen Meinungen und Gebräuche, welche die Stifter von Nationen aus ihren Mutterländern oder ursprünglichen Wohnsitzen mitbrachten, blieben ebenso wenig unverändert, als ihre Verfassung, Sitten, Beschäftigungen und Kultur.“ [1])

Die Eigentümlichkeit des Klimas und des Bodens musste sich auch dem Geist des Volkes mitteilen, und je grösser diese Eigentümlichkeit war, umso typischer musste auch die betreffende Religion werden (Meiners verweist auf Aegypten und Hindostan). In späterer Zeit haben sich dann häufig Theokrasien vollzogen (Griechenland), deren Entstehung auf dem Glauben beruht, „dass fremde Götter manches vermögen, was die vaterländischen Götter nicht tun können oder nicht tun wollen“.[2])

Dass aber alle Völker der Erde jemals eine einheitliche Religion besitzen werden, hält Meiners aus obigen Gründen für ausgeschlossen, und die weite Verbreitung einer Religion beweist das nicht, was sie zu beweisen scheint. Denn jede Religion erleidet bei einem fremden Volke Veränderungen, und selbst innerhalb desselben Volkes müssen sich notwendig Differenzen ergeben, da die Menschen in Rücksicht auf Geistesgaben und Geistesbildung sehr von einander abweichen. In religiöser Beziehung am ähnlichsten waren für Meiners von jeher die „aufgeklärten und tugendhaften Menschen“, wie denn Aufklärung das

---

[1]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 117.

[2]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 125.

beste Mittel gegen Aberglauben und religiöse Degeneration ist.

Obwohl diese häufig wiederkehrenden Aeusserungen eine rationalistische Haltung verraten, sieht Meiners in der Religion doch mehr, als blosse Metaphysik. Er definiert sie als „Erkenntnis und Verehrung einer oder mehrerer verständiger höherer Naturen, welche auf die Handlungen der Menschen achten und diese Handlungen bald belohnen und bald bestrafen. Eine blosse Erkenntnis höherer Naturen macht keine Religion aus". [1] Damit hat er ihre praktische Seite voll gewürdigt und das persönliche Verhältnis des Menschen zu höheren Mächten als ihr wichtigstes Element erkannt. Epikurs Ideen sind für ihn deshalb nicht mehr mit Religion identisch.

3. Entstehung der Mythen.

Das Interesse an mythologischer Forschung war durch die Renaissance neu belebt worden, nachdem Boccaccio in seiner „Genealogia deorum" versucht hatte, die Mythen des klassischen Altertums darzustellen. Doch blieben die Leistungen dieser neuen Wissenschaft vorläufig recht bescheiden. Ein Teil suchte in den Mythen einen Schlüssel zur Alchimie, ein anderer war von der Einheit des mythologischen Stoffes überzeugt und glaubte die heidnischen Mythen aus dem hebräischen Monotheismus herleiten zu können. [2] Einen Fortschritt dem gegenüber bedeutete die Theorie Dupuis, [3] der die Entstehung der Mythen aus der Astronomie erklärte. Die Herleitung aus Naturvorgängen blieb im wesentlichen die Methode

[1] Krit. Gesch. der Rel., I., S. 5.

[2] Gerhard Vossius, De Theologia gentili et Physiologia Christiana 1642.

[3] Dupuis, Origine de tous les cultes 1754.

des Rationalismus, während die Romantik die Mythen als symbolische Einkleidung höherer Weisheit ansah. So sagt Creuzer in seiner „Symbolik und Mythologie der alten Völker“:[1]) „Merken wir aber auf den Geist der ältesten Mythen, so müssen wir noch weiter gehen und behaupten, dass wo nicht die meisten, doch ausserordentlich viele ursprünglich nichts als ausgesprochene Symbole sind“.

Der Romantik Creuzers ist der Wirklichkeitssinn Meiners' weit überlegen, wenn auch er nicht frei von Irrtümern ist. Sah Creuzer in den Mythen das Primäre, in den religiösen Gebräuchen dagegen etwas Sekundäres, so schlägt Meiners mit Recht den umgekehrten Weg ein: „Ich habe es schon mehrmals bemerkt und werde es noch oft zu bemerken Gelegenheit haben, dass die meisten natürlichen Körper, welche man ursprünglich ohne Bilder anbetete, unter den grösseren Nationen allmählich in Bildern vorgestellt, dass die Bilder je länger je mehr vermenschlicht, dass über den menschenähnlichen Bildern die Urbilder zuletzt vergessen und dass alsdann einer jeden menschenähnlichen oder vermenschlichten Gottheit eine eigentümliche Geschichte oder Mythologie angedichtet wurde.“[2])

Für den Begriff „mythisch“ ist ihm die griechische Religion maßgebend, wie er überhaupt allen anderen Völkern, die nicht von Griechenland beeinflusst sind, die Mythen abspricht: „Die Religion der originalen Völker ist niemals im griechischen Verstand mythisch, sie haben keine Apotheosen, keine Gottmenschen, keine

---

1) Creuzer, Symbolik u. Mythologie der alten Völker (1810 bis 1812), I., 109.

2) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 253.

in Dämonen verwandelte Menschenseelen, wie die Griechen und Römer sie glaubten.“ [1])

Diese Ansicht war freilich irrig, doch darf man in dem vorliegenden Falle wohl mit Edv. Lehmann[2]) von einer „verzeihlichen Uebertreibung“ reden. Denn tatsächlich besass die griechische Religion im Verhältnis zu anderen einen hervorstechend mythologischen Charakter. Von Naturmythen finden wir nichts bei Meiners, ein typischer Unterschied vom landläufigen Rationalismus. In der Hauptsache handelt es sich bei ihm um Apotheosen, und ihrer Entstehung widmet er eine längere Betrachtung. Doch sind seine Gedanken hierüber nicht einheitlich formuliert. Im wesentlichen ist sein Standpunkt der: „so wenig Propheten in ihrem eigenen Vaterlande gelten, ebenso wenig konnten Gottmenschen auf ihrem väterlichen Boden wachsen und reif werden“.[3])

In der zitierten Schrift beruft er sich zum Beweise für seine Behauptung auf Aegypten, wo seiner Meinung nach die Sitte, Könige zu vergöttern, niemals stattgefunden habe. Der Pharaonenkult scheint ihm also damals noch nicht bekannt gewesen zu sein. Eine Korrektur dieses Irrtums finden wir in seinem Hauptwerk „Allgem. kritische Geschichte der Religionen“, wo er ausdrücklich erklärt: „Wenn Herodot von den Aegyptern und Persern sagt, oder zu sagen scheint, dass sie keine von sterblichen Weibern geborene Helden oder Götter angebetet hätten, so widersprach er sich selbst oder war nicht gehörig unterrichtet.“[4]) Ebenso hatte er in dem Werk von 1775

[1]) Versuch über die Religionsgesch. der ältesten Völker, S. 27.

[2]) Edv. Lehmann in: Herzogs Real-Enzykl., 3. A., Bd. XXIV., 403.

[3]) Versuch über die Religionsgesch., S. 33.

[4]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 326.

dem Plutarch Recht gegeben, der den Euhemerismus in jeder Form verwirft und bestreitet, dass jemals Apotheosen stattgefunden hätten. Auch diesen Fehler hat Meiners später berichtigt (vergl. den Abschnitt „heilige Menschen").

Bereits seine Schrift „De Zoroastris vita" von 1777 steht mit der alten Auffassung in Widerspruch, denn er geht dort von der Tatsache aus, dass häufig Religionsstifter zu Göttern erhoben worden sind. Dies gilt allerdings nur für Völker mit relativ hohen Kulturen. Für die primitiven Verhältnisse mag Meiners recht haben, wenn er erklärt, dass auf dieser Stufe der Mensch sich unmöglich so sehr über den Menschen erheben und einzelne Individuen sich so grosse Vorzüge vor dem ganzen Geschlecht erwerben konnten, dass sie mehr als rein menschliche Dankbarkeit und Hochachtung verdienten.

Ganz besondere Beachtung verdient aber, dass wir in der „Kritischen Geschichte der Religionen" aetiologische Mythen finden, die den Ursprung eines bestimmten Kultus erklären sollen. Für die Entstehung des Phalluskultus bringt er phönizische, indische und griechische Mythen, und besonders in der Erzählung von Bacchus und Prosumnus, die Arnobius[1]) überliefert, findet er einen uralten aetiologischen Mythus.

Ansätze zu komparativer Mythologie haben wir schon in „De Zoroastris vita" gefunden. Ebenso finden sich Spuren davon in dem „Grundriss der Geschichte der Menschheit".[2]) Mit guter Beobachtungsgabe hat er dort die Uebereinstimmung gewisser Sagenmotive auch bei „unaufgeklärten Völkern" festgestellt. Er kennt die Verbreitung der Flutsagen bei nordameri-

---

[1]) Arnobius, Adversus gentes.

[2]) Grundriss S. 245.

kanischen Völkern, und in Nordeuropa und Asien findet er „Erzählungen von grossen Werken, die von Riesen oder Geistern aufgeführt wurden".

Was Meiners über diesen Gegenstand sagt, mag im Verhältnis zur späteren Forschung dürftig erscheinen, aber das wenige, was er bringt, verrät einen scharfen Blick. Er sucht in den Mythen keine Geheimnisse. Sie sind für ihn natürliche Produkte ihrer Zeit, denen er gerade deswegen als Religionshistoriker seine Aufmerksamkeit schenkt. Denn den dichterischen Arabesken liegt manch wertvolles Motiv zu Grunde.

II. Phaenomenologie.

1. Der Fetischismus.

Der Präsident de Brosse hatte 1760 ein Werk herausgegeben (ohne Nennung des Druckortes), das betitelt war: „Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie". Dieses Werk führte das Wort Fetisch in die Büchersprache ein, und auf seiner Basis fusst im wesentlichen Meiners' Darstellung. Diese enthält in der Hauptsache ein reiches Tatsachenmaterial, während die prinzipiellen Ansichten des Verfassers sich auf wenige Worte beschränken. Er führt etwa folgendes aus: Unter den polytheistischen Völkern gab es viele, die weder der Sonne, dem Monde und den übrigen Gestirnen, noch den abgeschiedenen Seelen oder lebenden Seelen und verstorbenen Menschen die geringste Ehre erwiesen, doch nie gab es ein polytheistisches Volk, das nicht „solche natürliche oder künstliche Körper" angebetet hätte, die von den Negern in Afrika Fetische, von den Amerikanern Manitus genannt werden. „Der Fetischismus ist daher unleugbar nicht

nur der älteste, sondern auch der allgemeinste Götterdienst. Er beweist am unwidersprechlichsten, dass der Mangel einer richtigen Kenntnis der Natur die einzige Ursache der Vielgötterei war, dass dem ungebildeten Menschen alles Gott ist oder Gott wird, und dass er noch jetzt, wie von jeher alle gewöhnlichen und ungewöhnlichen Begebenheiten für Vorbedeutungen oder Wirkungen des Zornes und der Gnade höherer Naturen ansieht.“ [1])

Diese Fetischismushypothese hat in der Folge einen lebhaften Streit hervorgerufen. Dass Meiners den Seelenkult nicht als primitivste Form religiöser Praxis ansieht und ihn überhaupt von den Fetischen trennt, ist eine Beobachtung, die garnicht hoch genug angeschlagen werden kann. Zwar sind die Fetische auch „beseelt“. Sie sind Träger „wohltätiger oder schädlicher Kräfte“. Allen Dingen, sie mögen Werke der Natur oder der Kunst sein, schreibt man Geister zu. „Man denkt sich gewöhnlich unter diesen Geistern etwas in den Dingen wohnendes und von den Dingen unzertrennliches, was den Menschen schaden und nutzen kann.“[2]) „Sie sind Vehikel oder Wohnungen von Geistern, die sie sich zwar nicht als von ihren Vehikeln getrennt oder zertrennlich dachten, aber doch in Gedanken davon absonderten.“[3]) Aber diese Kräfte sind nicht mit den Seelen Verstorbener identisch, was fälschlich die Animismustheorie Tylors behauptet.

Heiss umstritten ist die Frage, ob wir im Fetischismus die älteste Religionsform vor uns haben. De Brosse hatte in seinem Werk diese Anschauung begründet. Nach ihm begannen alle Völker mit Feti-

1) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 143.

2) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 144.

3) Grundriss der Gesch. der Menschheit, S. 18.

schismus, nachdem sie die göttliche Uroffenbarung vergessen hatten. Nur das Volk der Juden bildete eine Ausnahme. Max Müller bemerkt hierzu: „Hätte er mit denselben scharfen Augen nach Spuren des Fetischismus im Alten Testament zu suchen gewagt, mit denen er Fetische sonst überall in Griechenland und in Rom entdeckte, so würden ihm die Teraphim, die Urim und die Tummim mit dem Ephod genug Material gegeben haben, von dem goldenen Kalb und der ehernen Schlange garnicht zu reden.“ [1])

Meiners bezeichnet demgegenüber einen Fortschritt, indem er den Fetischismus als „allgemeinsten Götterdienst“ hinstellt, ohne von einer Ausnahmestellung des Judentums zu reden. Auch geht er über Hume hinaus, der in seiner „natürlichen Geschichte der Religion“ beim Polytheismus stehen geblieben war, dessen Methode wir aber bei Meiners wiederfinden. Schon Hume hatte neben Furcht und Hoffnung „die gänzliche Unkenntnis der wahren Ursachen“ als Wurzel der Religion angesehen. Meiners nimmt diesen Gedanken auf und dehnt ihn konsequent auf den Fetischismus aus. Denn die primitive Erkenntnistheorie konstruiert Kausalzusammenhänge, wo es sich nur um Gleichzeitigkeit oder Aehnlichkeit handelt. Und dieser Umstand spielt gerade bei ber Erwählung von Fetischen eine grosse Rolle.

Mit Meiners stimmt überein, Gottlieb Christ. Kaiser, der die Geschichte der Menschheit wie die der Religion völlig vom Standpunkt des Evolutionismus betrachtet: „Die Natur der Sache und selbst die Geschichte und Erdbeschreibung bezeugt, dass Fetischismus, Verehrung der sinnlichen Gegenstände und

---

[1]) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, Strassburg 1880, S. 66 f.

Wirkungen der Natur, die allererste Religion der Nationen ist". Doch tadelt er, dass Meiners in seiner Untersuchung nicht genug auf den „Menschen-Charakter" zurückgehe.[1])

Ferner ist hier ein Mann zu erwähnen, der seine Gedanken über die Entstehung der Religion in klassischer Weise formuliert hat, Phil. Christ. Reinhard, ein Zeitgenosse von Meiners. Aus seinem „Abriss einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen" (Jena 1794) sei hier folgende Stelle angeführt: „Will man den Ursprung der religiösen Ideen in der Geschichte aufsuchen, so muss man in die Zeiten der äussersten Roheit der alten Völker zurückgehen. Dass die Religion derselben ein Monotheismus gewesen sei, ist nicht erweislich. Auf der niedersten Stufe der Kultur findet man den Fetischismus."[2])

Hieraus erhellt, dass die von Meiners ausgebildete de Brosse'sche Hypothese schnell Schule machte, wenn auch in modifizierter Form. Von Meiners führt der Weg über Schleiermacher, Hegel, Comte bis in die neuere Zeit zu Lubbock und Schultze. Wenn wir heute die Magie als primitivste Stufe der Religion ansehen, so müssen wir doch berücksichtigen, dass die Grenzen zwischen ihr und dem Fetischismus oft nur fliessend sind, und wir werden sehen, dass auch Meiners das Wort Fetisch teilweise in der Bedeutung „Zaubermittel" benutzt, zum Beispiel bei der Erklärung der Fertilitätsriten. Zu völliger Evidenz lassen sich diese Theorien allerdings nie bringen, denn sie beruhen auf dem Postulat, dass die Anfänge der Religion

---

1) Kaiser, Die biblische Theologie, Erlangen 1813, S. 48 f. u. S. 3, Anmerk.

2) Phil. Chr. Reinhard, Abriss: Plan S. 5.

und die Religion der primitiven Völker im wesentlichen identisch sind. Doch muss auf dieser Grundlage der Urmonotheismus wie der Henotheismus Schellings abgelehnt werden, da beide nicht den Tatsachen gerecht werden. Der Fetischismus ist nach heutiger Ansicht zwar nicht die älteste Religionsstufe, wie Meiners vermutete,[1]) aber wir können ihn mit Achelis für eine psychologische Durchgangsstufe ansehen, „die aller Wahrscheinlichkeit nach das ganze Menschengeschlecht einmal geteilt hat".[2])

Meiners unterscheidet zunächst natürliche und künstliche Fetische und ist der Ansicht, dass die natürlichen früher verehrt worden sind. Wir müssen ihm Recht geben, wenn wir dabei an die unscheinbaren Objekte denken, die im Kultus der Primitiven eine Rolle spielen, wie z. B. Steine, Knochen, Federn und dergleichen. Aber Meiners fasst den Begriff viel weiter. Fetische sind für ihn auch Bäume, Berge, Flüsse und Tiere, ja selbst die Elemente.[3]) Ebenso unterscheidet er noch nicht Fetische und Idole; beides fällt für ihn zusammen. „Zu den ältesten künstlichen Fetischen gehören unstreitig Pfähle, an deren oberstem Ende man einen Menschenkopf oder ein Menschengesicht ausschnitzte oder wenigstens hinmalte. Nicht

[1]) Vergl. Meiners, De falsarum relig. orig. ac diff. (in comment. soc. reg. Gott. per ann. 1784—85): „Hic fetissorum cultus omnium antiquissimus est".

[2]) Achelis, Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft, Leipzig 1908, S. 117.

[3]) Bei de Brosse finden wir dieselbe Erklärung: „Fetische sind alles, was sich Menschen zur Verehrung wählen mögen, ein Baum, ein Berg, die See, ein Stück Holz, der Schwanz eines Löwen, ein Kieselstein, eine Muschel, Salz, ein Fisch, eine Pflanze, eine Blume, gewisse Tiere u. s. w. Dies sind die Götter des Negers, seine Heiligtümer, Talismane"; zitiert nach Max Müller, Vorles. über den Ursprung der Rel., S. 71.

weniger alt und noch viel allgemeiner sind kleine Bilder aus allerlei Stoffen und von allerlei Formen. Bilder von Tieren findet man nicht so häufig, als menschenähnliche Fetische.“ [1])

Wir verstehen heute unter „Fetisch“ nur jene oben erwähnten geringfügigen Objekte, wobei es eigentümlich ist, dass sie willkürlich gewählt werden. Trotzdem hat sich die Meiners'sche Anschauung bis heute erhalten. So nennt Schultze als Objekte fetischistischer Verehrung Berge, Wasser, Feuer, Tiere, Menschen und als höchste Stufe dieses Kultus sogar den Gestirndienst und die Verehrung des Himmels. [2])

Was die Nichtunterscheidung zwischen Fetisch und Idol anbelangt, so ist darauf hinzuweisen, dass das Bild immer nur Symbol ist, mag es auch auf primitiver Stufe mit der Gottheit identifiziert werden. Symbolische Bedeutung haben auch die Fetischbündel, „ein Komplexus von Dingen, welche einen zusammengesetzten Fetischen ausmachen“, wenn sich auch Meiners über die Bedeutung noch nicht klar war. Diese hat erst in neuerer Zeit Junod[3]) festgestellt. Ebenso verzeichnet Meiners die Tatsache, dass die sibirischen Wilden metallene Fetische allen übrigen vorziehen, weil sie glauben, dass diese Bilder wegen ihres höheren Alters mehr Erfahrung und Weisheit erworben haben, als andere von weniger dauerhaften Stoffen. Die Erklärung ist hier vielmehr in der „panvitalistischen“ Naturauffassung[4]) zu suchen. Das, was einem Dinge Dauer verleiht, ist die darin befindliche

1) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 160.

2) Schultze, Der Fetischismus, Leipz. 1871, S. 177 ff.; S. 225 ff.

3) Junod, Les Ba-Rongas, 1898.

4) Vgl. Edv. Lehmann, Die Religion der primit. Völker in „Kultur der Gegenwart“, Teil I., Abt. III., 1., 2. A. 1913, S. 12.

Kraft. Darum, je dauerhafter ein Gegenstand ist, umso zauberkräftiger ist er.

Nach Meiners' Darstellung unterliegt es keinem Zweifel, dass die Fetische Götter sind und als solche Verehrung geniessen: „Man opfert ihnen, man betet sie an und sucht sie auf jede Weise sich geneigt zu machen". „Kein rohes, Fetische verehrendes Volk unternimmt irgend etwas von Bedeutung, keine Jagd, keinen Kriegszug oder Fischfang, ohne die Götter vorher darüber zu Rate zu ziehen, ob das, was man vorhabe, gelingen werde und wie man es am besten anzufangen habe."[1]) Dies ist ein Irrtum, der durch de Brosse in die Religionsgeschichte eingedrungen ist. Edvard Lehmann führt dagegen eine Bemerkung Mary Kingsleys an: „Materielle Dinge nehmen in der Ordnung der Dinge eine viel zu niedrige Stufe ein, als dass es irgend einem menschlichen Wesen in Westafrika im Traume einfallen könnte sie anzubeten."[2]) Auch Achelis hält den Fetischismus eigentlich für keine Religionsform. Den Fetischen eignet höchstens eine gewisse Heiligkeit als Trägern von Geistern, und man verehrt sie in scheuer Ehrfurcht, wie man Reliquien verehrt. Tatsächlich hat Meiners den Reliquiendienst auf die Stufe des Fetischismus gestellt.[3]) Dieselbe Vorstellung findet er bereits im Alten Testament,[4]) wo eine Totenauferweckung durch die Gebeine des Elisa verursacht wird. Was der Fetisch wirkt, ist eben die Folge der in ihm aufgespeicherten Kraft,

---

[1]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 175.

[2]) Edv. Lehmann, Die Rel. der primit. Völker (siehe oben), S. 14.

[3]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 364.

[4]) II. Kön. 13.

und diese Wirksamkeit gehört in die Sphäre der Magie.[1])

Schon die Etymologie des Wortes lässt das erkennen. Zwar ist Meiners hauptsächlich von de Brosse beeinflusst, der gemäss seiner Auffassung, dass die Fetische Götter seien, auch eine falsche sprachliche Ableitung gibt (von fatum, fanum). Doch verwendet Meiners daneben das Wort bereits in der richtigen Bedeutung „Zaubermittel", wie wir es heute in der Religionswissenschaft gebrauchen.[2]) Der Fetisch ist demnach ein mit Kraft geladenes Ding: „Longe vero plurimae nationes res ipsas, quas Fetissos nominant, non ob deos in iisdem habitantes, verum ab divinas quasdam et abditas vires a rebus minime separabiles venerantur".[3]) Das zeigt sich besonders bei der Beschreibung des Phalluskultes.

Meiners tritt hier der Ansicht entgegen, dass die verschiedenen Gestalten des Phallus blosse Symbole gewesen seien, und dass man unter diesen Symbolen die schaffende Kraft der Natur oder die Zeugungskraft des Menschen angebetet habe. Viel natürlicher erscheint ihm, dass unvermögende Männer oder unfruchtbare Weiber den Phallus als Fetisch benutzten, damit er ihnen Kraft gebe und sie zum Zeugen oder Empfangen von Kindern tüchtig mache. Für diese „realistische" Auffassung macht er die Tatsache geltend, dass der Phalluskult seine Heimat im Orient

---

[1]) Vgl. hierzu R. M. Meyer, Fetischismus (Arch. für Religionswissenschaft XI., 1908): „Der Fetisch ist die Aufbewahrungsstätte für die Wunschkraft der Menschen; in ihm sammelt sie sich, ruht, gedeiht und kann, wo er ihrer bedarf, von ihrem Vorrat hergeben".

[2]) Abgeleit. von factitius; portugiesisch feitiço. Vgl. Tiele, Kompend. der Religionsgesch. 1912, S. 29.

[3]) In „De falsar. relig. origine ac differentia" (Comment. soc. reg. Gott. p. ann. 1784—85).

hat, und die Orientalen reiche Nachkommenschaft für das grösste Glück hielten, Unfruchtbarkeit dagegen für den schwersten Fluch. Auch verlieren dort die Männer häufig vor der Zeit die Zeugungskraft. Dem gleichen Zweck dienen die Pubertätsriten, die M. erwähnt, bei welchen Knaben und Mädchen wächserne Zeugungsglieder umgehängt werden.

Bis zur religiösen Verehrung dieser Objekte ist dann allerdings nur ein Schritt: „Ein ebenso natürlicher Gedanke ist es, dass Männer und Weiber, die eine zeitlang keine Kinder gezeugt und empfangen hatten, nach der Erfüllung ihrer Wünsche den Phallus aus Dankbarkeit vergötterten.“ [1])

Doch kann der Phalluskult in seiner späteren Ausgestaltung, mit Tempelprostitution und dergleichen, nicht mehr — wie M. es tut — zum Fetischismus gerechnet werden. Wenn er die Sitte der Bräute anführt, sich auf das Zeugungsglied eines Priap zu setzen, so können wir noch die alte Idee der „Kraftübertragung“ vermuten, aber sobald die Jungfrauschaft dem Gott tatsächlich geweiht wird, ist bereits der Opfergedanke herrschend geworden, der Gedanke des „do ut des“.

Wir haben oben gesehen, dass zum Wesen des Fetischismus die bewusste Einsetzung eines Objektes gehört. Ganz im Einklang damit steht die von Meiners vorgetragene Anschauung, dass ein Neger einen neuen Gegenstand erwählt, wenn er ihm grössere Wirkungen verspricht als der alte: „Die Völker glaubten von keinem ihrer Fetische, dass er ihnen alles, was sie wünschten, verschaffen und alle Uebel von ihnen abwenden könne. Vielmehr war es allgemeine Meinung der älteren und neueren Fetischdiener, dass der eine

[1]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 252.

Fetisch in diesen, der andere in anderen Fällen aushelfen könne".[1])

In diesem Zusammenhang ist eine Tatsache zu erwähnen, die in neuerer Zeit Gegenstand einer Kontroverse geworden ist. Auf Grund eines Berichtes bei Bosmann[2]) spricht Meiners von der Sitte roher Völker, Fetische, die nicht ihre Pflicht tun, wegzuwerfen, zu vertauschen oder gar zu misshandeln. „Man straft alsdann Mangel von Macht oder gutem Willen an den Fetischen ebenso, wie man die Ohnmacht, den Eigensinn oder die Bosheit von Menschen strafen würde".[3]) In dieser Misshandlung von Göttern findet Meiners nichts Unnatürliches, denn Trotz und Rache gegen Götter seien nicht bloss bei den grossen heidnischen Völkern zu finden, sondern auch bei Christen und Mohammedanern. Das Vorkommen solcher Fetischmisshandlungen hat neuerdings Ellis[4]) bestritten, wogegen R. M. Meyer polemisiert. Er findet „diese menschliche Regung, den ungetreuen Gott oder Helfer den Zorn des verlassenen Verehrers fühlen zu lassen, psychologisch so selbstverständlich, dass die sonderbarsten Züchtigungen in effigie nicht wundernehmen dürfen".[5])

Wie oben erwähnt, rechnet Meiners zum Fetischismus auch den

Tierdienst,

dessen verschiedene Formen er eingehend behandelt. Lebende Tiere sind — so führt er aus — weniger

---

1) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 268.

2) Bosmann, Reise nach Guinea 1708.

3) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 177.

4) Vgl. Edv. Lehmann, Die Rel. der primit. Völker (siehe oben) S. 14.

5) R. M. Meyer, Fetischismus (Arch. für Religionswissenschaft XI, 1908).

verehrt worden, als Leichen oder Teile von Tieren, weil man jene nicht so leicht aufbewahren oder transportieren konnte, als einzelne Knochen und Häute. Denn in vielen Fällen glaubte man sich nur sicher, wenn man die Fetische bei sich trug. Die Ursachen, die zum Tierkultus führten, findet er viel natürlicher, als die Theorien, die man zu ihrer Erklärung gebildet hat. Man suchte Geheimnisse und Rätsel, wo keine vorhanden waren. Darum übergeht Meiners die phantastischen Meinungen klassischer Autoren. Auch die Ansicht, dass die Nützlichkeit gewisser Tiere zur Vergötterung geführt habe, weist er zurück mit der richtigen Begründung, dass im Tierkultus ebenso gut schädliche Gattungen vertreten sind. „Man betete lebende Tiere aus eben dem Grunde wie andere Fetische an, weil man übernatürliche Kräfte oder höhere innewohnende Wesen in denselben zu entdecken vermeinte". [1])

Die Gründe, die zur Vergötterung von Tieren führten, sind nach Meiners folgende: Zunächst die vielfach herrschende Anschauung, dass gewisse Tiere unsterblich seien, zum Beispiel Schlangen. Der zweite Grund liegt in der Meinung vieler Völker (amerikanischer), dass sie von Tieren abstammen, und die Nachkommen dieser gleichsam ihre eigenen Blutsverwandten sind. Dieser richtige Gedanke hat aber erst in der neueren religionsgeschichtlichen Forschung seine volle Würdigung erfahren. Es ist die Anschauung, die wir heute Totemismus nennen, und deren Grundgedanken Meiners richtig angibt. Den Terminus selbst (Totem) vermissen wir noch bei ihm, obwohl er bereits 1791 von Long eingeführt wurde. Einen dritten Grund findet Meiners im Seelenwanderungs-

[1]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 189.

glauben. Diese Gründe sind an sich richtig, geben aber noch keine befriedigende Lösung des Problems und lassen die Frage offen, warum die Wilden dazu kamen, den Tieren diese Eigenschaften beizulegen. Diese Frage lässt sich nur vom Standpunkt der primitiven Psychologie aus beantworten, die im Tier geheimnisvollere Wesen sieht als im Menschen, Wesen, die der Wilde zum Teil um ihrer Kraft willen bewundert und beneidet. Darauf hat Waitz in seiner „Anthropologie der Naturvölker" aufmerksam gemacht: „Der Mensch steht nach ihrer Auffassung keineswegs mit Entschiedenheit an der Spitze der Natur und über den Tieren, sondern diese letzteren erscheinen ihm als rätselhafte Wesen, deren Leben und Treiben dunkel und geheimnisvoll ist, und die er daher bald unter, bald über sich sieht". [1])

Dass der Primitive das Tier völlig nach Analogie des Menschen betrachtet, zeigt sich besonders in dem weit verbreiteten Motiv, den Tieren Vernunft und Sprache beizulegen. Darum hält Meiners dafür, dass keine Dichtungsart unkultivierten Menschen angemessener war, als die sogenannte Aesopische Fabel. „Die Erfinder der Fabel dichteten nicht darin, dass sie Tieren menschenähnliche Vernunft und Sprache zueigneten, sondern bloss darin, dass sie den Tieren bestimmte Handlungen, Begebenheiten und Reden beilegten." [2])

Die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren glaubt Meiners nicht von hygienischen Gesichtspunkten herleiten zu dürfen. Priester und Religionsstifter nahmen bei derartigen Bestimmungen keine Rücksicht auf die natürlichen Eigenschaften des

1) Waitz, Anthropol. der Naturvölker, II., S. 177.

2) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 222.

Fleisches. So sei Mose bei seiner Gesetzgebung nicht diätetischen Grundsätzen gefolgt, sondern alten Nationalvorurteilen und der Absicht, sein Volk von anderen Völkern abzusondern. Für den Begriff der „Unreinheit“ macht Meiners mehrere Unterscheidungen. Zunächst ist unter „unrein“ das zu verstehen, was nicht opferbar, den Göttern also verhasst ist. Im weiteren Sinne werden diejenigen Tiere als unrein bezeichnet, deren Genuss oder blosse Berührung dem Menschen verboten ist, weil er dadurch kultisch verunreinigt wird. Religionsgeschichtlich interessant ist, dass die Bezeichnung „unrein“ und „heilig“ oft zusammenfällt, eine Tatsache, die Meiners erwähnt, ohne sie begründen zu können. Er berichtet nämlich, dass die Aegypter das Schwein im höchsten Grade für unrein hielten und es dennoch zu Opfern verwendeten. Wir haben es hier mit dem Problem des Tabu zu tun, das Meiners im Prinzip kennt, dessen Bedeutung aber erst neuerdings beleuchtet worden ist. Treffend ist seine Bemerkung, dass man aus der Schonung eines Tieres nicht schliessen könne, ob es als heilig oder unrein galt.

2. Die Magie.

Gehören die Fetische im wesentlichen in den Bereich primitiver Magie, so unterscheidet doch Meiners davon die Magie im engeren Sinne, die mit komplizierteren Kräften operiert. Für das Charakteristische dieser Magie hält er die Vorstellung, dass alle Dinge geheime und übernatürliche Kräfte besitzen, mit denen man geheime und übernatürliche Wirkungen hervorbringen kann. Durch die geheimen Kräfte der Dinge werde der gewöhnliche Gang der Natur unaufhörlich gestört, und diejenigen, welche die geheimen Kräfte kennen, beherrschen nicht bloss die leblose Natur,

sondern auch Götter und Geister (hier verweist er auf die Cabbala, Reuchlin, Agrippa).

Durch zahlreiche Beispiele illustriert er den Aberglauben alter und neuer Zeit. Er kennt die Werwölfe, den bösen Blick, die Theurgie und Nekromantie. Letztere findet er nur bei Völkern, die sich „um einige Stufen über den Zustand der tiefsten Roheit erhoben haben". [1]) Denn wilde Völker fürchten sich vor den abgeschiedenen Seelen so sehr, dass sie nicht einmal wagen, ihre Namen zu nennen. Bei Erwähnung der Zauberrunen der skandinavischen Völker macht Meiners auf die interessante Tatsache aufmerksam, dass zu den verbreitetsten Zeichen das Kreuz gehört, das man deshalb auf vielen Grabmälern und Waffen der heidnischen Zeit antrifft. Diese Beobachtung ist für die Religionsgeschichte äusserst wichtig und hat sich besonders für die nordische Religion bestätigt, denn das Attribut des Thor, die Doppelaxt, ist mit dem Kreuz identisch. (Aehnliche Doppeläxte hat man auch auf Kreta gefunden, ein Beweis dafür, wie weit das Motiv des Kreuzes schon in vorchristlicher Zeit verbreitet war.)

3. Allegorische Gottheiten.

Die Stufe des Fetischismus ist nach Meiners verlassen, sobald ein Volk zur Anbetung unbekannter oder allegorischer Gottheiten übergeht. Den Grund, warum diese Gottheiten dem Fetischismus fremd sind, sieht er darin, dass sich mit Leichtigkeit eine Unzahl von Fetischen finden lässt, die für alle möglichen Verhältnisse wirksam sind, sodass sich die Verehrung unbekannter Mächte erübrigt. In Wahrheit treffen wir diesen Kultus wohl deswegen erst in späterer

1) Krit. Gesch. der Rel., II.. 583.

Zeit, weil er bereits ein gewisses Maß von Reflexion voraussetzt. Ueber seine Entstehung urteilt Meiners folgendermaßen: Auch Griechen und Römer verehrten in alter Zeit Fetische, bis sich durch fremde Einflüsse (aegyptische, phönizische und andere) ihre Nationalgötter entwickelten.[1]) Dazu kamen Halbgötter und vergötterte Menschen. Je älter nun der Dienst dieser anthropomorphen Götter wurde, umso allgemeiner war die Meinung, dass höhere Naturen nur menschenähnliche Gestalten und Bildnisse haben könnten. Die Fetische — im Meiners'schen Sinne — wurden nun zu Symbolen und Attributen der Götter, und wenn man Winden, Flüssen oder dem Meere opferte, so schwebten den Opfernden doch immer Bilder menschenähnlicher Gottheiten vor. Für die verschiedenen Erscheinungen und Begebenheiten musste man also Götter haben, an die man sich im gegebenen Falle wenden konnte. So entstanden die allegorischen Gottheiten, denen man gemäß ihren Verrichtungen bestimmte Gestalten und Namen beilegte.[2]) War man aber ausserstande, irgend welche Erscheinungen allegorisch darzustellen, so begnügte man sich damit, unbekannte Götter zu verehren. Meiners beruft sich hier auf das Zeugnis des Diogenes, der von Altären

[1]) „Nach der Ankunft aegyptischer, phönizischer und anderer fremden Flüchtlinge fingen sie an, menschenähnliche unsterbliche Götter zu ihren Nationalgottheiten zu wählen". (Krit. Gesch. der Rel., I., 269.) Mit dieser Behauptung ist M. allerdings im Irrtum. Wenn auch der griechischen Religion, besonders in ihrer späteren Entwicklung, ein synkretistischer Zug eignet, eine „einzigartige Fähigkeit, Fremdes zu assimilieren" (Tiele), so lässt sich die Entstehung ihrer grossen Gottheiten doch nur vereinzelt auf fremde Einflüsse zurückführen (z. B. Apollon aus Kleinasien). Vgl. Kroll, Griech. Rel. in „Rel. in Gesch. u. Gegenwart", II., 1669.

[2]) Vergl. „Geschichte der allegorischen Gottheiten" im Göttinger historischen Magazin, III. Band, Hannover 1788.

in Athen und Attika berichtet, die diesen namenlosen Göttern geweiht waren. Auch erwähnt er eine Inschrift, auf die seiner Meinung nach Paulus sich in seiner Areopagrede berufen habe (Act. 17, 23). Als älteste allegorische Gottheiten nennt er Traum und Schlaf, ferner die Personifizierung des Todes bei den alten Deutschen, die ihn sich als „Hel" auf einem dreibeinigen Pferde vorstellten.

Wenn Cicero tadelt, dass die Athener der Schande, der Schamlosigkeit und dem Neide Tempel oder Altäre errichtet hätten, so führt Meiners das auf eine falsche Ansicht zurück. Er weist mit Recht auf den apotropäischen Charakter dieses Kultus hin, der die Urheber von Unglück und Laster zu versöhnen sucht, genau wie man die glückspendenden Götter für sich gewinnen will.

4. Der Seelenkult.

Dem Seelenkult hat Meiners eine eingehende Betrachtung gewidmet. An der Hand eines reichen Materials sucht er dessen weite Verbreitung nachzuweisen, wobei zu beachten ist, dass er zwischen Seelenkult und Ahnendienst keinen prinzipiellen Unterschied macht. (Im Grundriss der Geschichte aller Religionen hat er dieses Kapitel „vom Dienste der Vorfahren" überschrieben.) Ausgeschlossen ist davon die Ansicht, dass Seelen Verstorbener in Naturobjekten fortleben, wie es die Lehre von der Seelenwanderung annimmt. „Nationen, welche Wanderungen von Seelen annehmen, können die Tiere als die Wohnungen der abgeschiedenen Geister der Vorfahren schonen und ehren oder gar anbeten, sie können den Tieren als ihren Anverwandten Futter oder Opfer darbringen, allein sie können, so lange sie mit sich selbst übereinstimmen wollen, nicht zugleich den Seelen der

Verstorbenen als abgesonderten und für sich bestehenden Wesen dienen". [1])

Was Meiners als Seelenkult bezeichnet, deckt sich also nicht ganz mit dem, was wir unter Animismus verstehen. Sein Totendienst gilt den abgeschiedenen Seelen als solchen, obschon er zugibt, dass man in der Praxis diesen angeblichen Widerspruch zwischen Seelenkult und Seelenwanderung nicht empfunden hat. Häufig bestanden beide neben einander, wie er an dem Beispiel der Chinesen zeigt. Voraussetzung für den Seelenkult ist natürlich die Annahme einer Fortexistenz nach dem Tode und zwar in der Form, dass die Seelen mit den Lebenden in Verbindung treten und in ihr Dasein fördernd oder schädigend eingreifen können. „Es verhält sich mit den abgeschiedenen Seelen wie mit den Göttern überhaupt. Man musste sie fürchten oder etwas von ihnen hoffen, oder wenigstens glauben, Wohltaten empfangen zu haben, um denselben zu dienen oder übermenschliche Ehre zu erweisen." [2])

Merkwürdig ist der Umstand — den Meiners richtig beobachtet hat —, dass man im allgemeinen den abgeschiedenen Seelen nicht viel Gutes zutraut. Man fürchtet sie als durchaus böse oder zürnende Wesen, die selbst ihren Angehörigen Unheil zufügen und Rache nehmen, wenn man sie vernachlässigt. „Wenn ungebildete Menschen überhaupt imstande wären, höheren Naturen wahre Güte oder Wohltätigkeit zuzutrauen, so müssten sie, scheint es, dergleichen am ersten von den abgeschiedenen Seelen ihrer nächsten Blutsverwandten, ihrer Eltern und Kinder, ihrer Schwestern und Brüder erwarten. Dies ist aber so

[1]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 293.

[2]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 293.

wenig der Fall, dass man nur wenige Völker zu nennen imstande ist, welche die abgeschiedenen Seelen ihrer Angehörigen für wohltätige oder unschädliche Wesen halten.“ [1]) Meiners erklärt diese Bösartigkeit als Unmut über die Trennung vom Körper. Darum fürchtete man besonders die Geister derjenigen, die eines frühen oder gar gewaltsamen Todes gestorben waren, „weil man voraussetzte, dass diese noch viel unmutiger und schadenfroher, als andere seien.“ [2]) Darum darf man die Toten in ihrer Ruhe nicht stören, ja nicht einmal ihren Namen nennen. Aus dieser Sorge erklärt Meiners die Sitte, Gräber fest zu umfriedigen oder die Toten in Felsenhöhlen und Krypten zu bestatten. Auch hat er die Sitte, Steine auf die Gräber Ermordeter zu legen, richtig als Abwehrritus erkannt. [3])

Hinsichtlich der Verbreitung des Seelenkultes weist Meiners darauf hin, dass er bei den Germanen fehle, sofern man eine gottesdienstliche Verehrung aller Seelen darunter versteht. „Höchstens fürchteten sie sich vor den Erscheinungen und Beschädigungen der Geister böser Menschen.“ [4]) Die Verehrung des „Seelenheeres“ zur Zeit der Wintersonnenwende [5]) scheint ihm demnach völlig unbekannt zu sein, sonst hätte er aus diesem Brauch ersehen müssen, dass der Totenkult (der „bald einzelnen Verstorbenen, bald der Gesamtheit galt“) [6]) eine feste Stellung im Glauben der Germanen hatte, und dass ihre Fürsorge für die

---

1) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 300.

2) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 302.

3) Vergl. Krit. Gesch. der Rel., II., S. 740.

4) Krit. Gesch. der Rel., I., 299.

5) Vergl. Mogk., German. Mythologie, Lpz. 1913, S. 39 u. 40.

6) Mogk, S. 40.

Abgeschiedenen sich nicht auf Bestattungszeremonien beschränkte.

Wenn Tiele[1]) bei dem Seelenkult drei Hauptmomente unterscheidet: 1. die Zeremonien nach dem Tode, 2. die fortgesetzte Verehrung der Vorfahren und 3. die grossen Opferfeste, zu welchen alle Seelen eingeladen werden, so können wir diese bereits bei Meiners konstatieren: „Man liess es unter den Nationen, die den Geistern der Verstorbenen dienten, nicht bei den gottesdienstlichen Handlungen bewenden, welche man vor, während und gleich nach der Bestattung der Leichname vorgenommen hatte",[2]) sondern erbaute ihnen prachtvolle Grabmäler, in deren Nähe man zum Teil den Aufenthalt der Seelen vermutete; man spendete ihnen Speise und Trank, Kleider und Schmuck und veranstaltete ihnen zu Ehren Feste und Schauspiele. Auch die jährlichen Totenfeste finden wir erwähnt, an denen man den Verstorbenen Oblationen darbrachte. „Fast unter allen Völkern, welche die Geister der Verstorbenen anbeteten, erneuerte man die gottesdienstlichen Handlungen, die bei der Bestattung vorgenommen waren, in den ersten Zeiten nachher, besonders an den Gedächtnistagen des Todes verstorbener Anverwandter oder an jährlichen allgemeinen Totenfesten, die meistens in den Anfang oder Ausgang des Jahres fielen."[3])

Völker, bei denen die Toten gottesdienstliche Verehrung genossen, mussten bereits irgend welche Theorien über die Fortdauer der Seele besitzen. Meiners zählt die verschiedenen Vorstellungen hierüber gewissenhaft auf, ebenso die Anschauungen über das

---

[1]) Tiele, Kompend. der Religionsgeschichte, S. 39.

[2]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 309.

[3]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 313.

Jenseits, die er auf der rohesten Stufe vermisst. Doch hält er dafür, dass die Sehnsucht nach einem besseren Leben tief in der menschlichen Natur liegen muss. Denn wo immer der Mensch sich zu der Idee eines Weiterlebens nach dem Tode aufgeschwungen hat, ist er überzeugt, dass jenes Leben leichter und schmerzloser sein wird, als das irdische. Sehr einleuchtend ist, was er über den Gedanken der Vergeltung bringt: „Der Gedanke an einen Zustand von Wiedervergeltung war allen oder fast allen ungebildeten Völkern so fremd, dass selbst diejenigen, welche nicht bloss einen Ort der Seelen, sondern Oerter der Seligkeit und Qualen annahmen, die ersteren ganz allein den Reichen, Vornehmen und Mächtigen, höchstens den Tapferen und Starken anwiesen und hingegen die Armen, Geringen und Unglücklichen in die Oerter der Qual hinabstiessen.“ [1]) Das hat er sehr treffend an der älteren griechischen Religion gezeigt, wo wir neben dem Elysium einen Hades haben. Jenes ist nur für die Götter und Helden des goldenen Zeitalters bestimmt, während der gewöhnliche Sterbliche dem Tartarus verfällt. (Vergleiche Erwin Rohde.)[2])

Ueber die Seelenwanderung hat Meiners ebenfalls mehrere feine Beobachtungen gemacht. Gegen Tiedemann behauptet er mit Recht, dass der Seelenwanderungsglaube nicht aus den Sagen von Verwandlungen der Götter in Tiere entstanden ist. Seiner Meinung nach lag der Gedanke, dass die Seelen ihre Wohnungen wechseln, den unkultivierten Völkern sehr nahe und es ist zum Beispiel der primitiven Psychologie ganz geläufig, dass die Seele im Schlaf den

1) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 768.

2) Rohde, Psyche, 2. A. Freiburg 1898, I., S. 69 ff.; 79 ff.; 307 ff.

Körper verlässt, wie man sie überhaupt als ein für sich bestehendes materielles Wesen denkt. Auch bringt Meiners die Gewohnheit amerikanischer Völker, Kinder an belebten Wegen zu begraben, richtig mit dem Seelenwanderungsglauben in Verbindung, denn man hegt dabei den Wunsch, dass die Seelen in vorübergehende schwangere Weiber fahren möchten, um auf diese Weise von neuem geboren zu werden.

Mit Pelloutier[1]) stimmt Meiners darin überein, dass die üblichen Begräbnisbräuche der alteuropäischen Völker mit der „gemeinen Metempsychose" nicht in Einklang stehen. Denn was nutzten ihnen die mitgegebenen Kostbarkeiten, wenn die Seelen sofort in andere irdische Körper übergehen? Dass man in der Praxis diese Diskrepanzen nicht empfunden hat, ist uns heute ausser Zweifel. Ein Beispiel dafür bietet die germanische Religion, denn archäologische Funde belehren uns, dass man den Toten die üblichen Gaben mit ins Grab legte, und dass trotzdem die Idee einer Seelenwanderung vorhanden war, können wir aus den Helgeliedern beweisen. Meiners hilft sich mit der Annahme, „dass zwar die abgeschiedenen Seelen nach dem Tode in die Wohnungen des Odin übergehen, dass sie aber nach gewissen Zeiträumen auf diese Erde zurückkehren und hier in neuen Leibern würdig wiedergeboren werden".[2])

5. Heilige Menschen.

Kein primitives Volk ist — nach Meiners — dazu gekommen, lebende oder verstorbene Personen aus seiner eigenen Mitte als höhere Naturen anzubeten, „weil unter wilden Jäger- und Fischerhorden sich selten oder niemals jemand so sehr auszeichnet, dass

[1]) Pelloutier, Histoire des Celtes 1750.
[2]) Krit Gesch. der Rel., II., S. 795.

er den Gedanken eines übermenschlichen Ursprungs oder übermenschlicher Vortrefflichkeiten erregen könnte". [1] Bis zu einem gewissen Grade ist das zutreffend, denn wir haben oben gezeigt, dass dem Naturmenschen das Tier viel wunderbarer erscheint als seinesgleichen. Und selbst in der aegyptischen Religion, die beide Motive enthält, hat sich der Tierkultus bis in späte Zeiten erhalten.

Freilich ist die Vergötterung von Menschen eine unbestreitbare Tatsache, und Meiners kann sich nicht den „Eigensinn oder die Verblendung" Plutarchs erklären, der leugnete, dass sterbliche Menschen jemals göttlich verehrt worden seien. Diese Leugnung findet er am auffallendsten bei einem Griechen, der doch von Kindheit an von Göttern, Halbgöttern und Heroen umgeben war. Andererseits war Euhemerus im Irrtum, wenn er behauptete, dass alle Götter der Griechen und der übrigen Völker aus dem Heroenkult entstanden seien. Meiners ist also entfernt von einer anthropologischen Deutung der Religion, wie sie später Feuerbach versucht hat.

Der Kultus bestimmter Persönlichkeiten beruht — nach Meiners — auf folgenden Voraussetzungen: Zuerst wurden bei vielen Völkern Menschen angebetet, weil man sie für Abkömmlinge oder Blutsverwandte von grossen Nationalgöttern hielt. Aus diesem Grunde wurden bei Griechen und Römern die sogenannten Halbgötter verehrt. „Unter Halbgöttern, welche Plato zuerst mit dem Worte Dämonen bezeichnete, verstand man diejenigen Wesen von gemischter Natur, die entweder von einem unsterblichen Gott und einem sterblichen Weibe oder einem sterblichen Vater und einer unsterblichen Mutter entsprungen seien." [2] Diese

[1] Krit. Gesch. der Rel., I., S. 322.
[2] Krit. Gesch. der Rel., I., S. 369.

Halbgötter unterscheidet Meiners einerseits von den grossen Göttergestalten, für die er aegyptischen oder phönizischen Ursprung annimmt, andererseits von den Heroen, die von sterblichen Eltern abstammen und um ihrer Verdienste willen verehrt werden, obwohl man häufig mit Heroen sowohl Halbgötter als vergötterte Menschen bezeichnete. Ein zweiter Grund ist in der Anschauung gegeben, dass Volksgötter durch Menschen vertreten werden können, und diese Stellvertreter die gleiche Ehre in Anspruch nehmen, die man den Göttern schuldet. Eine dritte Ursache sucht Meiners in gewissen Vorzügen, die man bei einzelnen Personen wahrzunehmen glaubte, wozu als letzte die Vorstellung kommt, dass Menschen Inkarnationen von Gottheiten sein können. Im Zusammenhang hiermit erwähnt er die Idee der Jungfrauengeburt, die er bei verschiedenen Völkern nachweist, bei den Hindus, den Tibetanern, den Siamesen usw. „Auch diese und die übrigen Nationen des südlichen Asiens führen zum grossen Aergernis der christlichen Missionarien unter den mannigfaltigen Verwandlungen ihrer Götter diejenige als die merkwürdigste oder eine der merkwürdigsten an, wo die Götter von reinen Jungfrauen wundervoll empfangen und geboren worden.“[1])

6. Zauberer und Priester.

Ausser den Menschen, die tatsächlich göttliche Verehrung geniessen, gibt es andere, die als Gehilfen oder Vertraute der Götter im Ruf übernatürlicher Fähigkeiten stehen. Sie sind „Besitzer oder Erben göttlicher Geister“. Auf primitiver Stufe sind das für Meiners die Zauberer, auf höherer die Priester. Man war überzeugt, dass sie mit Hilfe höherer Naturen

[1]) Krit. Gesch. der Rel., I. S. 341.

bald Gutes hervorbringen, bald Böses bewirken könnten. Die Veranlassungen für diese Vermutungen waren zahllos. Doch spielten vor allem körperliche Gebrechen, wie epileptische Anfälle, eine grosse Rolle. Dabei steht Meiners auf dem Standpunkt, dass nicht Betrug, sondern Aberglaube die ersten Zauberer schuf, wenngleich der Betrug in späterer Zeit nicht ausblieb. „Allem Vermuten nach waren diejenigen, welche man zuerst zu Vertrauten der Götter erhob, ebenso fest als ihre Landsleute oder Zeitgenossen überzeugt, dass sie wirklich von höheren Naturen besessen und getrieben würden, dass sie besonders alles das wirklich empfänden, erführen und täten, was ihre zerrüttete Phantasie ihnen während ihrer Verzückungen vorspiegelte".[1]) Meiners erhebt sich hier über die gewöhnliche Anschauung des Rationalismus, der solche niederen religiösen Phänomene einfach als Betrug erledigte.

Zwischen Zauberer und Priester macht Meiners einen deutlichen Unterschied, wenn auch nicht immer eine scharfe Grenze zu ziehen ist. So nimmt er zum Beispiel an, dass „die Erhöhung von Zauberern zu Priestern die älteste, wenn auch nicht die allgemeinste Entstehungsart des Priestertums ist". Bei vielen rohen Völkern fehlten die Priester völlig, bei anderen wirkten neben diesen die Zauberer fort. Ausser dem oben erwähnten Grund gibt Meiners noch verschiedene andere für die Entstehung des Priestertums an, die Beachtung verdienen. Es scheint ihm, als wenn unter den meisten Nationen die Hausväter im Namen der Ihrigen und Fürsten im Namen der Völker gottesdienstliche Handlungen vollzogen hätten. War nun der Fürst durch kriegerische Unternehmungen verhindert, dieser religiösen Pflicht zu genügen, so über-

1) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 489 f.

trug er dieses Amt einem Stellvertreter, bis schliesslich kompliziertere Verhältnisse das Staatsoberhaupt zwangen, die kultischen Verrichtungen dauernd einem anderen zu übertragen. Als Beispiel erwähnt Meiners die römische Religion, wo der König durch den rex sacrorum abgelöst wurde. Die Entstehung der Priesterkaste erklärt er so, dass entweder Gottheiten, welche man vorher bloss in einzelnen Familien verehrte, zu Nationalgöttern erhoben wurden, oder dass Fürsten und Gesetzgeber bald ganzen Stämmen, bald einzelnen Geschlechtern das Priestertum als eine erbliche Würde erteilten. Letzteres war der Fall bei den Leviten, denen Mose den Jahvedienst übertrug, was er — wie Meiners behauptet — nach aegyptischem Muster tat.

7. Verehrung der Himmelskörper.

Dass die Verehrung der Himmelskörper bereits einen gewissen Grad von Kultur voraussetzt, hat Meiners richtig erkannt, obwohl es ihm merkwürdig vorkommt, dass die ersten Natursöhne dem gestirnten Himmel keine Beachtung schenkten. „Wenn die Erstgeschaffenen unseres Geschlechts auch nicht imstande waren, die Grösse und regelmässigen Bewegungen der Gestirne zu fassen, so durften sie, sollte man glauben, nur ihre Augen öffnen, um die ausserordentlichen oder übermenschlichen Kräfte der glänzenden Körper des Himmels wahrzunehmen. Sonne, Mond und Sterne wandelten in unerreichbarer Ferne über den Häuptern der Sterblichen hinweg, ohne dass ihr Gang oder die Ordnung, in welcher sie aufstiegen oder verschwanden, jemals verrückt wurde. Die Sonne leuchtete bei Tage und der Mond bei Nacht. Ihrer ungeheuren Entfernung ungeachtet, brachten die Sonne und der Mond nicht nur in den Menschen und Tieren, sondern auch in den Gewächsen der Erde, ja selbst in leblosen

Dingen vielfache, garnicht zu verkennende Wirkungen hervor. Sowie die Sonne oder der Mond sich näherten oder wegwandten, hob und senkte sich das Weltmeer, und die ganze Natur erstarb oder grünte und blühte; Tages- und Jahreszeiten änderten sich, und mit ihnen wechselten die Witterung und alles, worauf Hitze und Kälte, Dürre oder Nässe und Ueberschwemmungen, Winde und Ungewitter Einfluss haben.“ [1])

Demgegenüber ist zu bemerken, dass die Beobachtung derartiger Gesetze erst auf einer Stufe möglich ist, wo sich zur reinen Anschauung bereits die reflektierende Denktätigkeit gesellt. Gedankliche Abstraktionen gehören aber nicht in den Bereich primitiver Erkenntnistheorie. Zu der Verehrung der Himmelskörper haben den Naturmenschen vielleicht auch garnicht solche Erwägungen getrieben, sondern einfach die Sinnfälligkeit dieser Objekte (Mond und Sterne am nächtlichen Himmel), bis er in schrittweiser Erkenntnis ihre wahre Bedeutung erfasste.

Obwohl Reisebeschreiber[2]) melden, dass einige Völker die Sonne, andere den Mond angebetet hätten, ist Meiners doch geneigt, die gleichzeitige Verehrung beider Himmelskörper anzunehmen. „Wenn Nationen sich einmal bis zur Verehrung überirdischer Dinge emporgeschwungen hatten, so waren dieselbigen oder doch ähnliche Gründe für den Dienst sowohl des Mondes als der Sonne vorhanden, und ich möchte deswegen behaupten, dass keiner dieser beiden himmlischen Körper irgend wo einzeln ohne den anderen göttliche Ehren erhalten habe.“ [3]) Diese Behauptung

---

1) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 381 f.

2) Des Marchais, Voyage en Guinée, Amsterd. 1731.
Charlevoix, Histoire du Paraguay, Paris 1756.
J. G. Georgis Beschr. d. Nat. d. Russ. Reiches, Petersb. 1776.

3) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 384.

entbehrt aber der Begründung, ebenso die andere, dass man die Sonne im allgemeinen wegen des lebhaften Glanzes für die grössere Gottheit hielt, wobei Meiners allerdings eine Ausnahme zugibt. Im Gegenteil, bei einer genetischen Betrachtung des Gestirndienstes sprechen verschiedene Gründe dafür, dass die Verehrung des Mondes älter ist. Neuere Untersuchungen haben das gezeigt, so Schultze,[1]) der seine These in der Hauptsache psychologisch zu motivieren sucht: Dem Primitiven muss der Mond geheimnisvoller erscheinen durch den Kontrast, den der leuchtende Ball mit der Furcht erregenden Dunkelheit bildet. Am Tage dagegen fehlt dieser wirkungsvolle Gegensatz, weil die Sonne alles in gleichmässiger Helligkeit erstrahlen lässt.[2]) Als zweites Argument führt Schultze an, dass die Zeitrechnung nach dem Monde nachweislich die älteste ist. Dann folgt die nach bestimmten Sternen und erst als dritte Stufe die Rechnung nach der Sonne.

Die Verehrung anderer Gestirne neben Sonne und Mond war nach Meiners auf einen kleinen Teil der Völker beschränkt, und er berichtet hierüber nur wenig. Interesse verdient die dabei erwähnte Heiligkeit der Zahl 7, die er astralmythologisch erklärt.

8. Der Bilderdienst.

Meiners versteht hierunter sowohl Idololatrie als auch die Verehrung von Heiligenbildern und unterscheidet Bilder im engeren Sinne von blossen symbolischen Darstellungen. Auch „Fetischbilder" gehören nicht hierher, da sie ohne Beziehung auf ein Urbild sind und bloss um der ihnen innewohnenden Kräfte

[1]) Schultze, Der Fetischismus, S. 234 ff.

[2]) Vgl. Leo Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker 1898, S. 395: „Der solaren Weltanschauung geht die lunare voraus".

willen verehrt werden. Fast bei allen grossen Völkern gingen — nach Meiners — Symbole (rohe oder wenig bearbeitete Steine) den eigentlichen Bildnissen voran. Für die Verehrung der letzteren macht er „drei Prinzipien der menschlichen Natur“ geltend:

1. Es war natürlich, dass man das Andenken geliebter Menschen, besonders der Angehörigen, durch Bildnisse zu erhalten suchte. 2. „Sehr natürlich war zweitens der Wunsch, Gegenstände der Anbetung, die entweder von der Erde verschwunden, oder nicht zu allen Zeiten und an allen Orten, besonders nicht an den Orten gottesdienstlicher Verehrung gegenwärtig waren, zu vergegenwärtigen oder zu versinnlichen“. 3. Zur göttlichen Verehrung der Bildnisse war aber noch ein anderes Prinzip nötig, nämlich „der Hang des menschlichen Geistes von dem Urbilde zu dem Nachbilde überzugehen und die Eigenschaften des ersteren auf das letztere zu übertragen“.[1]) Hieraus entstand die Meinung, dass Götter in die ihnen errichteten Bildnisse herabsteigen und sie beleben, bis man schliesslich sogar zur Identifizierung beider fortschritt. Besonders dieser letzte Grund ist sehr einleuchtend, denn er lässt die Entwickelung vom Fetisch zum Idol erkennen, obschon sich vielfach keine scharfe Grenze zwischen beiden ziehen lässt.

Für die Entstehung von Götterpantheons führt Meiners den richtigen Grund an, dass erobernde Nationen häufig die Götter der Besiegten aufnahmen und ihre Bilder zu den alten hinzufügten.

9. Tempel, Opferplätze und Altäre.

„Man kann im allgemeinen nicht sagen, dass bestimmte und gemeinschaftliche Opferplätze älter als

1) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 414—17.

Altäre oder Altäre älter als Tempel seien. Unter einigen Völkern entstanden Tempel, unter anderen Opferplätze oder Altäre zuerst".[1]) Doch hält es Meiners für historisch erwiesen, dass irgend welche Heiligtümer bereits in früher Zeit bestanden. Anlass dazu gibt bereits der Fetischismus:

„Die Verehrer von Fetischen wechseln häufig, wie ich in den Untersuchungen über diese Klasse von Göttern gezeigt habe die Gegenstände ihrer Anbetung. Sie werfen die älteren Fetische nicht immer weg, wenn sie auch neue annehmen; vielmehr behalten sie sogar die Fetische der Vorfahren bei. Bei einer solchen Denkart häufen sich die Fetische mancher Negerfamilien zu vielen tausenden an, welche sie nicht in ihren eigenen Wohnungen beherbergen können, sondern in besonderen Hütten aufbewahren; wohin sie sich also auch begeben, wenn sie zu ihren eigenen und ihrer Vorfahren Haus- und Schutzgöttern ihre Andacht verrichten wollen".[2]) Eine weitere Veranlassung, die Fetische abzusondern, gab die Vorstellung von ihrer Bösartigkeit, die sich bei einigen Völkern findet.

Was die Art der Opferplätze anbetrifft, so ist Meiners nicht überzeugt, dass stets Berge die ältesten Kultstätten waren, obwohl sich mehrere Gründe dafür geltend machen lassen. Aus beigebrachten Zeugnissen will er vielmehr beweisen, dass die ersten Menschen weder auf Anhöhen allein, auch nicht bloss in Wäldern und Hainen, sondern an jedem anderen Art, auf freiem Felde und an den Ufern des Meeres geopfert haben. Nomadenvölker hatten dementsprechend portative Heiligtümer; als Beispiel führt Meiners die Stiftshütte und die Bundeslade der Israeliten an.

---

[1]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 455.

[2]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 455 f.

Hospinianus hatte in seinem Werk: De templis (Genf 1672) die Ansicht vertreten, dass die Erbauung von Tempeln veranlasst worden sei durch die Sitte, den Toten Grabmäler zu errichten. Meiners findet das wenig einleuchtend, selbst wenn man zugibt, dass oft über den Gräbern von Helden oder Weissagern Tempel erbaut worden sind. „Eben die Ursache, welche die Menschen bewegte, den abgeschiedenen Seelen ruhige Wohnungen zu verschaffen, trieb sie auch an, die Götter durch Errichtung von Tempeln gegen die Beschwerden der Witterung zu schützen".[1])

Die Tempel sind also Wohnungen der Götter und als solche geniessen sie dieselbe Verehrung wie ihre Bewohner. Das zeigt Meiners an der Unverletzlichkeit dieser Heiligtümer und dem Asylrecht, das er vom Altertum bis in die neueste Zeit verfolgt. Auch den Inkubationen hat er bereits seine Aufmerksamkeit geschenkt, berührt diesen Punkt aber nur kurz.

10. Kultische Handlungen.

a) Opfer.

Ueber Opfer handelt Meiners in einem ausführlichen Kapitel und bringt darin manches, das noch heute Interesse verdient. Opfer ist nach ihm jedes Geschenk, das den Göttern oder den Dienern der Götter in religiöser Absicht dargebracht wird. Im engeren Sinne versteht man darunter Gaben, durch die körperliche Bedürfnisse der Götter befriedigt werden. Nach genauer Untersuchung hält er es für falsch, wenn man unblutigen Opfern ein höheres Alter zuspricht, als blutigen. „Im Durchschnitt nährte und ergötzte man von jeher die Götter so wie man sich selbst und besonders wie die Grossen und Mächtigen

[1]) Krit. Gesch. der Rel., I., S. 470.

eines jeden Volkes sich nährten und ergötzten".[1]) Es folgt eine eingehende Darstellung der Opferpraxis mit ihrem reichen Zeremoniell, an der Hand eines umfassenden Materials.

Den expiatorischen Charakter des Opfers begründet Meiners durch folgende Betrachtung: „Alle ungewöhnlichen Begebenheiten sind Zeichen sowie alle Unfälle Wirkungen des göttlichen Zornes. Die Götter werden durch unwissentliche und unvorsätzliche Handlungen ebenso oft und ebenso sehr zum Zorne gereizt als durch die gröbsten und vorsätzlichsten Verbrechen. Selbst Bösewichter aber, welche durch schwere Missetaten den Zorn der Götter auf sich geladen und sich der göttlichen Strafen würdig gemacht haben, können ohne Reue und Besserung ihre Schuld auf eine doppelte Art tilgen und ebenso den Zorn der Götter besänftigen oder ihre Strafen abwenden: entweder, wenn sie den Göttern Opfer und Geschenke bringen oder wenn sie Unschuldige, statt der Schuldigen büssen machen".[2]) Dieser Sühnegedanke findet seinen stärksten Ausdruck im Menschenopfer, das auf der Ueberzeugung beruht, „dass man durch das Blut und Leben der Menschen den Zorn der Götter oder der abgeschiedenen Seelen am kräftigsten stillen und also auch die Wirkungen des göttlichen Zornes am sichersten abwenden könne".[3])

Dass Blut ein „ganz besonderer Saft" ist, hat Meiners durch zahlreiche Beispiele belegt, doch ist ihm die hohe religionsgeschichtliche Bedeutung dieses Phänomens noch nicht klar. Er findet es unbegreiflich, dass man das Beträufeln mit Blut für eine Reinigung halten konnte (er beruft sich dabei auf Lucian),

[1]) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 4 f.
[2]) Krit. Gesch. der Rel., II, S. 51.
[3]) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 89.

erklärt sich diese Sitte jedoch durch die allgemeine Vorstellung von Sühneopfern: „Man schlachtete unschuldige Tiere und Menschen, um sie für die Schuldigen leiden zu lassen. Zugleich sah man Sünden als Befleckungen an. Indem nun die Sühnopfer die Schuld von anderen auf sich nahmen und büssten, befreiten oder reinigten sie gleichsam diejenigen, für welche sie litten oder starben, und daher geschah es, dass man Sühnopfer häufig als Reinigung und darüber zuletzt das Blut der Sühnopfer als dasjenige betrachtete, wodurch die Schuldigen gereinigt würden. Diese Begriffe waren selbst unter den Juden sehr gemein und daher heisst es in dem Brief an die Hebräer: „Und wird fast alles mit Blut gereinigt und ohne Blutvergiessen geschieht keine Vergebung“.[1]) Meiners verwendet also hier als Erklärung die in der Religionsgeschichte häufig wiederkehrende Idee des „pars pro toto“. In seiner „Geschichte der Meinungen roher Völker über die Natur der menschlichen Seelen“[2]) führt er die Sitte der alten Perser, nur das Blut zu opfern, auf die Anschauung zurück, dass im Blut der Sitz der Seele sei. Auch erwähnt er bereits die Taurobolien.[3]) Eine Hauptursache für Menschenopfer lag aber in der Sitte, dem Toten als Geleit Sklaven und Frauen mitzugeben, damit er sie in der anderen Welt wiederfinden möchte. Meiners hat ganz richtig beobachtet, wenn er sagt, dass Fürsten nicht standesgemäss bestattet werden konnten, ohne dass man an ihrem Grabe Frauen und Diener opferte. Nur in dieser Begleitung können sie in der anderen Welt würdig erscheinen. Dieselbe Anschauung hat zu

1) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 137.

2) Göttinger historisches Magazin, II. Band, 1787.

3) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 137.

Menschenraub und Meuchelmord geführt. „Wer aber keines anderen mächtig oder habhaft werden kann, kauft todeswürdige Verbrecher um einen hohen Preis, um sie selbst zu erwürgen und dadurch zu seinen ewigen Sklaven zu machen.[1])

Im Anschluss hieran behandelt Meiners die kultischen Reinigungen, die seiner Meinung nach ebenso allgemein wie Opfer und Gaben waren. Deswegen verwirft er die Ansicht, dass Reinigungsvorschriften aus hygienischen Gründen von Gesetzgebern und Religionsstiftern eingeführt worden seien. „Es waren höchst natürliche Gedanken, dass man vor den Göttern ebenso rein und sauber erscheinen müsse, als vor Königen und Fürsten."[2]) Weniger natürlich, ja geradezu unnatürlich ist für Meiners der Glaube, dass man durch Reinigungen die Gnade höherer Naturen erlangen oder durch physische Mittel Flecken der Seele tilgen könne. Hier ist sein Urteil wohl etwas zu rationalistisch gefärbt. Denn Psychisches und Physisches ist auf primitiver Stufe noch nicht scharf getrennt, und materialistische Anschauungen hätte er auch in höheren Religionen entdecken können (vgl. die Vorstellung von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato).

b) Büssungen und Gelübde.

Rationalistische Denkweise verrät auch die folgende Beurteilung der „Büssungen", in der M. den Stil seiner Zeit nicht verleugnet: „Das einzige sichere Gegenmittel gegen Fasten und Enthaltungen ist die wahre Aufklärung, die uns lehrt, dass ein höchstes weises und gütiges Wesen unmöglich Wohlgefallen daran finden könne, dass Wesen, die zum Glücklich-

[1]) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 87. Vgl. hierzu Leo Frobenius, Aus den Flegeljahren der Menschheit, Hannover 1901, S. 126 u. 129.

[2]) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 101.

sein erschaffen worden, sich unschädliche und heilsame Vergnügungen versagen oder gar durch unnötige und schädliche Entbehrungen und Büssungen ihrer Gesundheit Schaden zufügen.“ [1])

Verständlich sind ihm Büssungen, die man auf sich nimmt, um die Götter zu versöhnen oder Sündenschuld zu lösen, aber wie konnte man glauben, dass die Götter Fasten und Enthaltungen als ein grosses Verdienst anrechnen und den Menschen deswegen besondere Wohltaten erweisen würden? Den Schlüssel hierzu findet er in der Fastenpraxis amerikanischer Völker, von denen Carver[2]) berichtet hatte, dass sie hauptsächlich fasteten, um Traumoffenbarungen zu erhalten. Hierauf fussend bemerkt Meiners: „Die Amerikaner machten also nicht bloss die Erfahrung, sondern achteten auch darauf, dass harte und anhaltende Fasten lebhafte Träume erregten. Da sie Träume für unmittelbare Wirkungen oder Offenbarungen von Göttern hielten, so war es ein selbst für Wilde nicht zu schwerer Schluss, dass man sich durch Fasten auch anderer Offenbarungen und Wohltaten der Götter würdig machen könne.“ [3])

Der Uebergang zum Eremitentum ist dann leicht erklärbar: „Wenn Völker einmal die Meinung gefasst hatten, dass man durch Fasten, Enthaltungen und andere Büssungen die Gnade der Gottheit erlange und ihre Ungnade versöhne, so konnte es fast nicht fehlen, dass nicht einzelne ängstliche oder überfromme Personen zu dem Entschluss gekommen wären, ihr ganzes Leben oder doch einen beträchtlichen Teil desselben

---

1) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 140.

2) Carver, Travels strongh the interior parts of North-America, London 1778.

3) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 144.

in Fasten, Enthaltungen und Büssungen hinzubringen, um beide erwähnte Zwecke oder doch einen derselben zu erreichen.“ [1])

Meiners erblickt den Hang zum Eremitentum sehr richtig in den „allgemeinen Anlagen der menschlichen Natur“. Deshalb fanden sich Eremiten bei den verschiedensten Völkern, die nie die geringste Gemeinschaft mit einander hatten. Unter den weitläufigen Darstellungen des christlichen und ausserchristlichen Mönchtums verdient besonders Interesse, was Meiners über die Essener und Therapeuten bringt.

c) Das Gebet.

Die primitive Religionspraxis beruht auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit. Man glaubte, dass die Götter nichts umsonst tun, dass man ihnen etwas geben oder wenigstens versprechen müsse, wenn man etwas von ihnen verlangte. Darum findet es Meiners ganz folgerichtig, wenn man bald auf den Gedanken kam, die Gottheit tue nichts ungebeten, der Mensch müsse alle Unternehmungen mit Gebet anfangen. Dieser Gedanke musste sich deshalb schon bei ganz rohen Völkern entwickeln. Meiners ist von der Universalität des Gebets überzeugt, obwohl ihm hierfür die Beweise fehlen. Den gegenteiligen Bericht Flacourts,[2]) der bei den Bewohnern von Madagascar keine Gebete fand, bestreitet er mit dem Einwurf, er hätte entweder nicht genau beobachtet oder das Wort Gebet in einem zu engen Sinne gefasst. Entsprechend der Diesseits-Stimmung der Religion bezogen sich die ersten Gebete nur auf zeitliche Güter. „Alle ohne Ausnahme baten um Gesundheit und langes Leben für

---

[1]) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 175.

[2]) Flacourt, Histoire de la grande Isle de Madagascar. Paris 1658.

sich und die Ihrigen, um Reichtum, günstige Witterung und Sieg über die Feinde und Widersacher.“ [1]) Ja, man bat die Götter sogar um Dinge, die man von Menschen zu erbitten sich gescheut hätte.

Auch die verschiedenen Formen der Gelübde rechnet Meiners zum Gebet und nennt dabei auch die unter dem Namen „Cherem“ bei den Israeliten üblichen. In die Sphäre der Theurgie gehören die weiterhin von Meiners erwähnten Gebete, durch die man Götter zwingen kann, dem Willen der Menschen zu gehorchen. Sobald man nun anfing, Gebete überhaupt für eine Art von Zauberformeln zu halten, bildeten sich typische Formen aus, die man nicht zu ändern wagte, denn man war überzeugt, dass ihre ganze Kraft in der Wahl und Reihenfolge der Worte liege. „Da die Kraft von Gebeten bloss von der Wahl und Folge von Wörtern und Silben, nicht von den Gesinnungen und Personen der Betenden abhing, so betete man für andere, selbst für Verstorbene und liess andere für sich beten. Man erfand Werkzeuge, vermöge deren man die Zahl der hergesagten Gebete erfahren, ja sogar sich die Mühe des Betens ersparen konnte.“ [2]) Selbst leblosen Dingen vermag das Gebet übernatürliche Kräfte mitzuteilen. Darum werden Glocken, Waffen und Fahnen eingesegnet, ein Brauch, der sich noch im Christentum erhalten hat. Meiners wirft dabei die Frage auf, wie lange man wohl selbst unter aufgeklärten Nationen an das „fulgura frango“ der Glocken geglaubt hat.

Hieran schliesst er eine Betrachtung über den Eid, der unter keiner Nation das war, was er „nach den Aussprüchen einer richtigen Vernunft oder eines erlaubten Christentums sein soll“. Der Eid bestand

1) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 229.
2) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 248.

nach Meiners ursprünglich in einer feierlichen Aufforderung an die Götter, den zu strafen, der wissentlich die Wahrheit verhehlt oder gegebene Versprechen nicht gehalten hat. Hieraus konnte sich leicht die Vorstellung entwickeln, dass Eide Zauberformeln wären, denen die Götter gehorchen müssten. Ebenso findet sich die Idee, dass Götter selbst schwören. Meiners verweist dafür auf Gen. 24, 7 und 26, 3.

Die promissorischen Eide hält er für älter als die assertorischen. „Alle Völker schlossen und beschworen eher Bündnisse mit anderen Völkern, als sie ordentliche Gerichte und Gerichtsordnungen hatten.“ [1]) Man schwor bei den Göttern, bei heiligen Dingen, bei Personen und Sachen, die einem teuer waren. Bei Erwähnung der Sitte, auf Degen zu schwören, lässt Meiners es unentschieden, welches Motiv dabei zu Grunde lag; entweder man hielt den Degen für etwas Heiliges, oder man wollte andeuten, dass der Schwörende im Falle eines Meineides damit zu Tode gebracht werden würde.

Interessant ist, was er über den Eid bei den Israeliten sagt. Nachdem er die Zeremonien des Reinigungseides besprochen hat, stellt er fest, dass im Hebräischen das Wort „schwören“ (שבע) mit der Zahl sieben zusammenhängt. Diese richtige etymologische Erklärung bringt er mit einem Opferritus in Verbindung, wonach bei der Beschwörung von Bündnissen sieben Opfertiere geschlachtet wurden. Vielleicht denkt er an die sieben Lämmer, die bei dem Vertrag zwischen Abraham und Abimelech eine Rolle spielten (Gen. 21, 22 ff.).[2])

---

[1]) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 278.

[2]) Vgl. hierzu W. Robertson Smith: Die Religion der Semiten, S. 139 f., der die Tatsache, dass שבע wörtlich „sich bei sieben heiligen Dingen verpflichten“ heisst, durch mehrere Beispiele illustriert.

11. Feierlichkeiten und Feste.

Jede Kulthandlung mit mehr oder minder grossem Zeremoniell schliesst eine religiöse Feierlichkeit in sich. Davon zu unterscheiden sind Feste im engeren Sinne, die zu bestimmten Zeiten des Jahres aus besonderen Anlässen gefeiert werden. Typisch ist dabei die Enthaltung von aller Arbeit, um sich ausschliesslich den gottesdienstlichen Handlungen zu widmen. Zu den ältesten Festen rechnet Meiners die Feier des Neumondes, als Ausdruck der Freude über die Wiederkehr des verschwunden geglaubten Gestirns. Wohl ebenso alt ist nach Meiners das Neujahrsfest, wo man sich über die Verjüngung der Natur freute und die Gottheit um Segen für das kommende Jahr bat. Der natürliche Anfang des Jahres war daher der Frühling. Da nun die Verjüngung der Natur von dem jeweiligen Klima abhängig ist, lässt sich begreifen, warum das Neujahrsfest bei verschiedenen Völkern zu verschiedenen Zeiten gefeiert wurde. Das hohe Alter der jährlichen kultischen Feste hat W. R. Smith bestätigt. Er hält es für einen Irrtum, wenn man dazu erst die Entwickelung des Ackerbaues voraussetzt: „Ich vermute, dass in den meisten Zonen der Wechsel der Jahreszeiten für den rohen Jäger oder den kulturlosen Hirten zum mindesten nicht weniger bedeutsam ist als für den zivilisierten Ackerbauer.“ [1])

Im Irrtum ist Meiners, wenn er annimmt, dass die älteste Zeitrechnung der Hebräer mit dem Herbst begonnen hätte, wofür er sich auf Michaelis (Mosaisches Recht, Frankfurt 1776) beruft. Doch findet er eine derartige Rechnung für ein Nomadenvolk höchst sonderbar. Dass die ältere hebräische Zeitrechnung

1) W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 313, Anm. 692.

mit dem Frühling begann, hätte er aus Stellen wie 1. Kön. 20, 22 und 26 und 2. Samuelis 11, 1 ersehen können.[1])

Gegen Boulanger's[2]) Behauptung, dass alle Feste traurige Gedächtnisfeste der Sintflut waren, sucht Meiners zu beweisen, dass im allgemeinen Freudenfeste überwogen. Selbst ernstere Feiern, wie Versöhnungs- und Totenfeste konnten einen fröhlichen Charakter annehmen, da man die Götter und die abgeschiedenen Seelen nicht bloss durch Büssungen, sondern auch durch Schauspiele, Tanz und Gesang zu versöhnen suchte. „Aus diesem Grunde geschah es, dass viele Versöhnungs- und Totenfeste entweder ganz fröhliche oder doch ebenso wohl fröhliche als traurige Feste waren.“[3])

12. Mysterien.

Hinsichtlich der Mysterien beklagt sich Meiners über die hypothesenreichen Darstellungen, die bisher über diesen Gegenstand veröffentlicht worden sind. Einige glaubten entdeckt zu haben, dass man in den Mysterien die Einheit Gottes und die Wahrheiten der natürlichen Religion gelehrt habe, andere wieder fanden darin Pantheismus oder Naturalismus. Keinem aber fiel es ein, nach den Ursachen zu fragen, die die Entstehung dieser geheimen religiösen Verbände veranlasst haben. Das macht sich Meiners zur Aufgabe. Für ihn ist es ausser Zweifel, dass die ältesten griechischen Mysterien aegyptischen Ursprungs sind oder wenigstens nach aegyptischem Muster gebildet, wie Herodot berichtet. Dies war freilich ein Irrtum,

[1]) Vgl. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 2. A., S. 41 f.

[2]) Boulanger, Antiquités devoilées par les usages, I.—III., Amst. 1766.

[3]) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 344.

denn gerade bei den eleusinischen Mysterien, die er nach dem Vorbilde des Orients entstanden sein lässt, können wir die Entwicklung aus chthonischen Kulten erkennen. Zeitgeschichtlich betrachtet, ist aber die Meiners'sche Erklärung völlig zu verstehen. Denn der damaligen Forschung galt Aegypten als die Quelle uralter Weisheit, eine Anschauung, die auch Herder in seiner „ältesten Urkunde" vertrat. Wir finden zwar in Aegypten die älteste Mysterienreligion (Osiris), aber ein religiöser Gedankenaustausch zwischen Osten und Westen hat wahrscheinlich erst in der Zeit des Synkretismus stattgefunden.

Meiners definiert die Mysterien als „Feste und Feierlichkeiten, zu welchen Personen von allen Geschlechtern oder, wenn auch nur von einem Geschlecht, wenigstens aus allen Altern und Ständen nach gehöriger Vorbereitung zugelassen, und die von der höchsten Gewalt nicht bloss anerkannt, sondern auch als wichtige Bestandteile der Völkerreligionen beschützt wurden." [1]) Die Ursachen für ihre Entstehung sucht er teils in der menschlichen Natur, teils in der eigentümlichen Einrichtung der aegyptischen Religion. Zunächst war es die Furcht, die Feierlichkeiten möchten sonst gestört oder von Unwürdigen entweiht werden. Zum Vergleich verweist Meiners auf die Arkandisziplin in der ältesten Christenheit. Einen anderen Grund erblickt er in dem Glauben, dass durch die geheimen Weihen höhere Gnadengüter vermittelt würden. „Man erregte in denen, welche sich in die eleusinischen Mysterien einweihen liessen, die frohen Hoffnungen, dass sie von der Schuld aller ihrer Sünden würden befreit und des besonderen Schutzes der Ceres und Proserpine würden gewürdigt werden, dass sie

[1]) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 381.

dem Tode mit Zuversicht entgegen gehen und nach dem Tode eine selige Unsterblichkeit erwarten könnten.“ [1])

Er gibt dann eine Darstellung der einzelnen Kultverbände, wobei er sich nicht die Schwierigkeiten und Dunkelheiten des Problems verhehlt. Was die Frage anbelangt, ob man in den Mysterien eine Geheimlehre verbreitet habe, so drückt sich Meiners sehr skeptisch darüber aus. Zum mindesten hält er es für nicht erweisbar, dass alle Eingeweihten in einer Art von „Spinozismus“ unterrichtet worden wären. In seinem „Grundriss“ [2]) dagegen war es ihm garnicht unwahrscheinlich, dass man „den einzigen wahren Gott darin verkündigt und die Ungöttlichkeit der vom Volke angebeteten Wesen gezeigt habe“.

13. Weissagungen und Orakel.

In seiner Darstellung der Weissagungen und Orakel verrät Meiners gleichfalls ausgebreitete Kenntnisse. Bis ins kleinste hat er die einzelnen Phänomene der Divination beobachtet und beschrieben. Diese Divinationen sind für ihn „Geburten des Aberglaubens“, und erst nach ihrer Entstehung konnten schlaue Gesetzgeber und betrügerische Wahrsager daraus Kapital schlagen: „Es ist ausser Zweifel, dass gewisse Veränderungen im Innern des Menschen und manche Veränderungen in der äusseren Natur unter allen Völkern für vorbedeutend gehalten wurden.“ [3]) Dabei blieb natürlich die Möglichkeit, dass man dieselben Phänomene ganz verschieden auslegte.

Besonders den Träumen hat man von jeher grosse Bedeutung beigelegt, und Meiners spottet, dass es

[1]) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 399.
[2]) Grundriss der Gesch aller Religionen, S. 122.
[3]) Krit. Gesch. der Rel , II., S. 607.

unter Griechen und Römern Weltweise gab, die mehr auf Träume, als auf die Gedanken und Handlungen des Tages achteten. Die verschiedenen Arten, Weissagungen zu erhalten, erklärt er aus der verschiedenen Beschaffenheit der Länder und der Lebensart der Völker. So war bei den einen die Astrologie heimisch, andere hatten Tierorakel, manche bedienten sich verschiedener Methoden, wie die Römer, die neben den Auspizien die Sibyllinischen Bücher hatten. Diese haben eingehende Behandlung erfahren, ebenso die grossen Orakelstätten, wie die zu Delphi. Da es Meiners darauf ankommt, solche Erscheinungen natürlich zu erklären, so ist ihm „keine Entstehungsart wahrscheinlicher als diejenige, welche von den Höhlen der Sibyllen oder von dem Orakel zu Delphi erzählt wird. Hirten, heisst es, welche ihre Herden an den Bergen und in den Tälern von Phocis weideten, wurden auf einmal von den aus der Erde aufsteigenden Dünsten ergriffen und fingen an, wie von der Gottheit des Apoll erfüllt, zu weissagen." (Pausanias, Plutarch.)[1]

Damit haben wir die wesentlichsten Punkte, die noch heute Interesse beanspruchen dürfen, aus Meiners' religionsgeschichtlichen Arbeiten zur Darstellung gebracht. Versuchen wir zum Schluss, auf Grund dieser Darstellung, seinen Standpunkt zu charakterisieren, so müssen wir ihn zwischen Rationalismus und Romantik einordnen. Zu keiner der beiden Epochen gehört er ganz. Denn er ist im grossen ganzen frei von den Schwächen der ersteren, ohne dabei völlig die Vorzüge der letzteren zu besitzen. Wir haben indess gesehen, dass er in mancher Hinsicht der Romantik

[1]) Krit. Gesch. der Rel., II., S. 670.

überlegen ist, weil sein Blick sich immer auf das Praktische und Wirkliche richtet. Ist es auch schwer, bei solchen Untersuchungen Licht und Schatten gerecht zu verteilen, so muss es nach obigen Ausführungen doch Verwunderung erregen, dass die Leistungen dieses Mannes bis in die neuesten Zeiten nicht gebührend bewertet worden sind.[1]) Erst M. Jastrow hat in seinem Werk „The Study of Religion" (1901) Meiners verdientermaßen gewürdigt. Vor allem aber war es Edv. Lehmann,[2]) der auf die Bedeutung dieses Religionshistorikers hinwies und dessen Hauptwerk, die „Allgemeine kritische Geschichte der Religionen" mit ihrer „noch heute brauchbaren" Phänomenologie in das Licht stellte. Für dieses Werk darf Meiners in der Tat einen Ehrenplatz in der Geschichte der vergleichenden Religionswissenschaft beanspruchen.

---

[1]) Vgl. Hardy, Zur Geschichte der vergl. Religionsforschung im „Arch. für Religionswissenschaft" IV. (1901) S. 64, Anm.: „Das scheinbar Universalistische in Meiners' literarischem Schaffen war doch mehr grossartige Oberflächlichkeit".

[2]) Artikel: „Religionsgeschichte in Herzogs Real-Enzykl.[3] XXIV., 403: „Von diesem Hintergrund der gelehrten Phantasien heben sich die religionsgesch. Arbeiten des Götting. Philosophen Meiners durch ihren kritischen und sachlichen Charakter ab".

INHALT.

Einleitung. Seite

Biographisches und Literatur.

Erster Hauptteil.

Studien zur aegyptischen und persischen Religionsgeschichte

I. Die aegyptische Religion 8

II. Der Zoroastrismus 14

Zweiter Hauptteil.

Allgemeine Religionsgeschichte.

I. Prinzipien der Religionsgeschichte.

1. Die religionsgeschichtliche Methode 25

2. Religion und Religionen 30

3. Entstehung der Mythen 40

II. Phaenomenologie.

1. Der Fetischismus 44

2. Die Magie 56

3. Allegorische Gottheiten 57

4. Der Seelenkult 59

5. Heilige Menschen 64

6. Zauberer und Priester 66

7. Verehrung der Himmelskörper 68

8. Der Bilderdienst 70

9. Tempel, Opferplätze und Altäre 71

10. Kultische Handlungen 73

a) Opfer.

b) Büssungen und Gelübde.

c) Das Gebet.

11. Feierlichkeiten und Feste 81

12. Mysterien 82

13. Weissagungen und Orakel 84

Schluss.

Lebenslauf.

Am 5. Juli 1890 wurde ich Herbert Hermann Theodor Ferdinand Wenzel, als Sohn des Kaufmanns Wenzel, zu Frankfurt a. Oder geboren. Den ersten Unterricht erhielt ich auf der Bürgerschule meiner Vaterstadt, bis ich mit 9 Jahren in die Sexta der Oberschule (Real-Gymnasium) eintreten konnte. Von der Ober-Tertia ab besuchte ich das Königl. Friedrichs-Gymnasium und bestand Michaelis 1909 die Reifeprüfung. Während eines 7 semestrigen Studiums in Halle, Tübingen und Berlin widmete ich mich der Theologie und Philosophie, um am 19. November 1914 vor dem Konsistorium Berlin die 1. theologische Staatsprüfung abzulegen.

Meine Lehrer waren hauptsächlich: 1. in Halle. Loofs, Lütgert, Rothstein, Uphues, Meumann; 2. in Tübingen: v. Grill, v. Häring, Schlatter, Scheel, Adickes; 3. in Berlin: Harnack, Graf v. Baudissin, Freiherr v. Soden, Deissmann, Seeberg, Edv. Lehmann, Gressmann, Spranger, Simmel, Erdmann, Dessoir, Lasson, Cassirer, Erich Schmidt.

Zu spezielleren Studien boten mir die Uebungen im religionsgeschichtlichen Seminar von Edv. Lehmann Gelegenheit, dem ich reiche Belehrung verdanke. Dort wurde ich auch zur Bearbeitung der Preisaufgabe: „Christoph Meiners als Religionshistoriker" angeregt, die von der theologischen Fakultät gestellt war. Die von mir eingereichte Abhandlung wurde am 3. August 1913 preisgekrönt.

Bei Ausbruch des Krieges trat ich als Freiwilliger in das Feld-Artillerie-Regiment Nr. 18 in meiner Heimat ein, musste aber nach kurzer Ausbildung mit der Waffe krankheitshalber entlassen werden. Ich stellte mich nun dem Generalkommando des III. A.-K. als Seelsorger zur Verfügung und bin seit dem 1. Oktober 1914 in der Garnison und im Kriegsgefangenenlager Frankfurt a. Oder als Militärgeistlicher tätig.